HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

TOMO SEGUNDO

HISTORIA

DE LA

FILOSOFÍA

POR EL

P. ZEFERINO GONZÁLEZ

DE LA ORDEN DE SANTO DOMINGO

CARDENAL ARZOBISPO DE TOLEDO

SEGUNDA EDICIÓN.



TOMO SEGUNDO

MADRID

AGUSTÍN JUBERA

10, *calle de Campomanes*, 10

1886

Madrid: 1886.—Imp. de A. Pérez Dubrull: Flor Baja, 22.

LA SEGUNDA EPOCA FILOSÓFICA,

ó

LA FILOSOFÍA CRISTIANA.

---

§ 1.º

EL CRISTIANISMO Y LA FILOSOFÍA PAGANA.

Mientras que la Filosofía pagana, trabajada por el escepticismo académico y de la escuela empírica, abatida y deshonrada por el empirismo greco-romano, y desacreditada por su impotencia y contradicciones, se ocupaba con ardor en fundir y amalgamar la multitud de elementos filosóficos, científicos, tradicionales, simbólicos y religiosos del Oriente y del Occidente, resonó repentinamente en sus oídos la voz de ciertos hombres obscuros, que, sin títulos ni conocimientos académicos, enseñaban verdades nuevas, extrañas y hasta completamente desconocidas en las diferentes escuelas filosóficas que hasta entonces habían aparecido. El origen del mal y la rehabilitación del hombre explicados por la caída original y por la encarnación del Verbo de Dios; la comunidad de origen y de destino final por parte del género humano; la consiguiente igualdad y fraternidad entre todos los hombres sin dis-

tinción de razas, condiciones y estados; el principio de la humildad, de la mortificación y de la caridad cristianas; la triple personalidad de Dios, sin perjuicio ni menoscabo de su unidad de esencia y substancia, y sobre todo la grande idea de la creación *ex nihilo*, fundando la distinción real y substancial entre el mundo y Dios, entre lo finito y lo infinito, sin perjuicio de la causalidad de éste y de la dependencia de aquél, y sin necesidad de acudir á panteismos y dualismos absurdos; he aquí afirmaciones que no podían menos de solicitar la atención de los espíritus elevados, por más que fueran anunciadas por hombres rudos é ignorantes de las ciencias humanas. Precisamente esta circunstancia debía servir, y sirvió, en efecto, de argumento poderoso en favor de la divinidad del Cristianismo, para los hombres de talento reflexivo y de buena voluntad, los cuales viéronse precisados á reconocer que hombres rudos, ignorantes y sin cultura no podían ser los autores ó descubridores de verdades tan nuevas, tan sublimes y tan científicas, que derramaban vivísima luz sobre la ciencia y la vida en todas sus manifestaciones, y resolvían de una sola plumada, por decirlo así, y en sentido tan satisfactorio y tan profundamente científico, los problemas más trascendentales y difíciles de la Filosofía, de la religión, de la moral y de la sociedad; problemas ante los cuales habían sucumbido los más grandes genios de la Filosofía.

Teniendo en cuenta lo que acabamos de indicar, se explica y comprende el doble y encontrado movimiento que se manifestó en el campo de la Filosofía en los primeros siglos del Cristianismo. Porque es de no-

tar y saber que, mientras que algunos filósofos y hombres de letras, como San Dionisio Areopagita, Arístides, Atenágoras, Taciano, San Justino, San Ireneo, Panteno, Clemente de Alejandría, Orígenes y otros, sin menospreciar ni abandonar la Filosofía griega, adoptaban las ideas y soluciones cristianas que transformaban y completaban las de aquélla; otros, por el contrario, arrastrados por el orgullo, y acaso más todavía por las pasiones, y llevados de un amor exagerado de independencia, mostráronse refractarios á las ideas y soluciones cristianas, y, lejos de adoptarlas, reunieron y concentraron sus esfuerzos para hacerlas desaparecer, ya desfigurándolas y adulterando ó anulando su sentido real, como hicieron los gnósticos, ya combatiéndolas á todo trance y con toda clase de armas, como hicieron los neoplatónicos, enemigos encarnizados del Cristianismo. Así es que al lado del movimiento neoplatónico, movimiento separatista y de hostilidad respecto del Cristianismo, y al lado del movimiento corruptor y extravagante del gnosticismo, que entrañaba la destrucción de la idea católica, y cuyo triunfo hubiera sido la muerte de la religión fundada por el Verbo de Dios, apareció el movimiento filosófico-cristiano, movimiento de armonía y de alianza entre la Filosofía y el Cristianismo.

§ 2.°

CLASIFICACIÓN Y DIVISIONES GENERALES DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA.

Es sumamente difícil clasificar y dividir la Filosofía cristiana en períodos y escuelas que ofrezcan al

lector cuadros tan precisos y movimientos tan determinados y característicos como los que hemos señalado en la Filosofía greco-romana. Considerada cronológicamente la Filosofía cristiana, puede dividirse en tres grandes períodos, que son el período *patrístico*, el período *escolástico* y el período *moderno*, los cuales pueden subdividirse en otros menores, caracterizados por las vicisitudes y evoluciones principales que presentan en su proceso histórico-doctrinal; y ésta será la división que adoptaremos como forma general externa del movimiento filosófico desde el origen del Cristianismo hasta nuestros días, sin perjuicio de señalar en los períodos correspondientes el movimiento filosófico extracristiano, representado por los árabes y los judíos.

Por parte del contenido filosófico de los tres grandes períodos indicados, ó sea por parte de las varias escuelas y evoluciones que forman el conjunto general de la Filosofía cristiana, en oposición á la Filosofía pagana anterior al Cristianismo é independiente de esta religión, conviene distinguir la Filosofía *esencialmente* cristiana, de la Filosofía *accidentalmente* cristiana.

Á contar desde los primeros pasos del Cristianismo y desde los primeros escritos de sus apologistas hasta nuestros días, no es posible encontrar escritores, obras, escuelas ni sistemas filosóficos que no se hallen más ó menos saturados de ideas cristianas, sin excluir los escritos y sistemas más opuestos al Cristianismo. Analícense las obras de los panteistas más rígidos, de los más exagerados racionalistas, de los positivistas y materialistas más osados, y se descubrirán en todas ellas ideas que deben su origen al Cristianismo, y que supo-

nen y afirman su influencia universal en la vida, en la ciencia y en la sociedad; y esto á pesar de los esfuerzos y tendencias de éstas para abandonar esta atmósfera cristiana, para volver á la civilización afeminada y efímera del paganismo. En este sentido, y sólo en este sentido, entran en la *segunda época filosófica*, y forman parte de la Filosofía cristiana, ciertas escuelas y sistemas incompatibles con las verdades fundamentales de la religión de Jesucristo.

Al lado y enfrente de esta Filosofía cristiana *per accidens*, está la Filosofía *esencialmente* cristiana, ó sea la Filosofía que profesa y reconoce

a) Que existe un Dios personal, infinito en su esencia y en sus atributos, trascendente, anterior, superior é independiente del mundo, el cual está sujeto á su gobierno y providencia por parte de todos los seres que le componen, y especialmente por parte del hombre.

b) Que en virtud de esta providencia, Dios ejercita y prueba al hombre con bienes y males en esta vida, premiando y castigando respectivamente á buenos y malos después de la muerte, según el uso bueno ó malo que hayan hecho de su libertad y de los auxilios divinos durante la vida presente.

c) Que el alma del hombre es inmortal y está destinada á una felicidad suprema, á una vida eterna, consistente en la unión íntima con Dios por el entendimiento y la voluntad, ó sea en la fruición del Sumo Bien y en la posesión plena de la Verdad Suprema, Una y verdaderamente trascendental.

d) Que el mundo y el hombre deben su origen á una acción inefable de Dios, por medio de la cual les comunicó el ser cuando y como plugo á su soberana

voluntad; en otros términos: que el mundo y el hombre existen en virtud de la creación *ex nihilo*, en virtud de la acción omnipotente é infinita de Dios, que los sacó libremente de la nada.

Todo sistema que rechace todas ó alguna de estas tesis; toda Filosofía incompatible con estas afirmaciones, podrá denominarse más ó menos cristiana en sentido accidental, en relación con el número mayor ó menor de ideas cristianas que contenga; pero no es ni puede apellidarse Filosofía cristiana en sentido absoluto y propio; pues esta denominación es sólo aplicable á los sistemas y escuelas que admitan esas cuatro verdades fundamentales, sin perjuicio de seguir direcciones diversas y hasta encontradas en la solución de los demás problemas filosóficos, siempre que esa variedad de direcciones y soluciones no entrañen la negación de las indicadas verdades fundamentales que constituyen como el fondo esencial de la Filosofía cristiana.

Conviene que el lector no pierda de vista esta observación, porque al hablar de la Filosofía de los Padres de la Iglesia y de los escolásticos, y al exponer sus sistemas filosóficos, se sobreentiende, á no ser que se advierta explícitamente lo contrario con respecto á alguno, que las verdades ó afirmaciones expresadas forman parte de su teoría filosófica, de manera que la exposición que hagamos de sus respectivos sistemas se refiere, ó á las aplicaciones y deducciones de dichas verdades, ó á la solución de los demás problemas filosóficos.

§ 3.°

ANTECEDENTES Y PRIMEROS ENSAYOS DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA.

Durante los tres primeros siglos de su existencia, el Cristianismo hubo de sostener tres grandes luchas: la lucha contra la corrupción de costumbres y las pasiones del hombre; la lucha contra las masas politeistas y los poderes públicos, apegadas aquéllas á sus supersticiones, y éstos á sus máximas de omnipotente cesarismo; la lucha contra las sectas y herejías, empeñadas en desfigurar y destruir la pureza moral y la verdad dogmática de la nueva religión. Las necesidades inherentes á esta triple lucha dieron origen á una triple literatura eclesiástica, destinada la primera á sostener, realzar y afirmar el principio moral, la santidad de las costumbres y el fervor de la fe; la segunda á vindicar al Cristianismo de las calumnias y persecuciones de que era objeto; y la tercera á combatir y desenmascarar los propósitos, tendencias y errores de la herejía, poniendo á salvo el depósito sagrado de la revelación. La primera clase de literatura, que pudiéramos llamar didáctica y *moral*, arranca de los Apóstoles mismos; pero prescindiendo de ellos y también de los evangelios apócrifos, se halla brillantemente representada por las Epístolas de Clemente á los *fieles de Corinto* y á las *Vírgenes*, por el famoso *Pastor* de Hermias, verdadero tratado de teología moral cristiana, por las Cartas de San Ignacio de Antioquía, y la que San Po-

licarpo, discípulo de San Juan, escribió á los cristianos de Filipos.

La segunda clase, ó sea la literatura *apologética,* fué cultivada por varios apologistas de los primeros siglos, entre los cuales sobresalen Atenágoras, San Justino, Tertuliano, Arnobio, sin contar á Cuadrato, Milciades, Taciano, Arístides y algunos otros menos importantes. Los varios escritos de Tertuliano contra Marción y otras sectas, su *Apologeticus* y su excelente tratado *De Praescriptionibus*, la grande obra de San Ireneo *Adversus haereses*, los *Stromata* de Clemente Alejandrino, y el tratado de Orígenes *Contra Celsum*, representan la tercera especie de literatura eclesiástica, que pudiéramos llamar *polémica* y también *dogmática.*

Natural era y necesario que la Filosofía cristiana diera sus primeros pasos al calor de esta triple lucha de la Iglesia contra el paganismo; y así sucedió en efecto. Al lado del principio moral cristiano, como protesta viva contra las teorías éticas de la Filosofía pagana, los apologistas y controversistas cristianos viéronse en el caso y en la necesidad de exponer, discutir y comparar con las afirmaciones de la nueva religión las afirmaciones de la Filosofía greco-romana. Así vemos á Atenágoras y San Justino, á Tertuliano y San Ireneo, á Clemente de Alejandría y Orígenes, á Arnobio y Lactancio, poner de relieve, unas veces los errores, la esterilidad y las contradicciones de la Filosofía helénica, y procurar en otras ocasiones demostrar la armonía y conformidad de ésta con el Cristianismo, en lo que tiene de más elevado y sólido, y hasta buscar el origen de esta elevación y de la verdad parcial

que contiene en los libros y tradiciones de la Biblia.

Al lado y en pos de los apologistas y teólogos cuyos trabajos y escritos iniciaron el movimiento filosófico-cristiano, bien que de una manera indirecta y parcial, apareció la escuela catequética de Alejandría, á la cual cabe la gloria de haber dado vigoroso impulso á aquel movimiento filosófico, imprimiéndole una dirección más conciliadora con respecto á la Filosofía griega, á la vez que desarrollaba y completaba la Filosofía cristiana. La tendencia sintética y conciliadora de la escuela alejandrina, opuesta á la tendencia separatista y exclusivista de una gran parte de los apologistas y polemistas antiguos, divide la Filosofía patrística cristiana de los cuatro primeros siglos en dos escuelas, que denominaremos escuela *alejandrina* y escuela *africana*, debiendo advertir que Alejandría, aunque pertenece al África por su posición geográfica, considerada como centro literario, puede apellidarse y es ciudad greco-oriental.

§ 4.°

ESCUELA SEPARATISTA Ó AFRICANA.

Si se exceptúan San Melitón de Sardes y Atenágoras, la mayor parte de los apologistas, y con particularidad los africanos, manifiestan cierta hostilidad y una repulsión universal y pronunciada contra la Filosofía greco-romana, á la que consideran inútil y hasta nociva para el cristiano. El hombre debe buscar la verdad en los libros santos que contienen la palabra de Dios; en los profetas y los Apóstoles, y no en los filó-

sofos; en la enseñanza de la Iglesia, y no en las Academias filosóficas; en Jerusalén, y no en Atenas: *Quid Athenis et Hierosolymis?* escribía Tertuliano: *quid Academiae et Ecclesiae?*

Aunque San Ireneo, San Justino y algunos otros participaron más ó menos de esta dirección separatista, es incontestable que sus más genuínos representantes son los apologistas africanos Minucio Félix, Tertuliano, Arnobio y Lactancio.

Así es que vemos ya al primero en su *Octavio*, diálogo en que el pagano Cecilio y el cristiano Octavio discuten sobre la verdad y excelencia de sus respectivas religiones, llamar la atención sobre la inferioridad de la Filosofía pagana respecto de la doctrina cristiana, principalmente en el orden práctico. *Non eloquimur magna, sed vivimus*, decía, y al hablar de las opiniones y teorías de los principales filósofos gentiles, como Pitágoras y Platón, acerca del alma humana, supone que la parte de verdad que contenían era sombra y reminiscencia de la doctrina revelada y enseñada por los profetas (1), doctrina anterior y superior, de la que los filósofos gentiles sólo alcanzaron vislumbres y como una sombra é imitación: *umbram interpolatae veritatis imitati sunt.*

(1) «Animadvertis, escribe, philosophos eadem disputare quae dicimus, non quod nos simus eorum vestigia subsecuti, sed quod illi de divinis praedicationibus Prophetarum, umbram interpolatae veritatis imitati sunt. Sic conditionem renascendi, sapientium clariores Pytagoras primus, et Plato praecipuus, corrupta et dimidiata fide tradiderunt. Nam corporibus dissolutis solas animas volunt et perpetuo manere, et in alia nova corpora saepius commeare.... Non philosophi sane studio, sed mimico vitio digna ista sententia est. *Bibliotheca Patr.*, t. III, pág. 252.

Pero esta tendencia separatista y de hostilidad contra la Filosofía pagana, que en Minucio Félix comienza á dibujarse de una manera concreta, adquiere cuerpo y se ostenta con decisión y energía en sus compatriotas de África, pero especialmente en Tertuliano y Lactancio, que son, á no dudarlo, los principales representantes de la Filosofía cristiana en este concepto, aunque no los únicos, puesto que el profesor de retórica *Arnobio*, natural de Sica, en África, se explica en el mismo sentido y sigue esta dirección en su tratado ó libro *Contra los gentiles.*

§ 5.°

TERTULIANO.

Nació este grande y célebre escritor en Cartago, hacia mediados del siglo segundo después de Jesucristo. Fué educado en el paganismo, y ejerció la abogacía antes de convertirse y abrazar la religión cristiana, en la cual se ordenó de sacerdote. Sus numerosas y por lo general excelentes obras (1), demuestran la profun-

(1) Las obras de Tertuliano deben dividirse en dos clases ó series. Pertenecen á la primera las que escribió antes de abrazar el montanismo, y son: *Apologeticus pro christianis.—Ad Nationes.—De Testimonio animae.—Ad martyres.—De Spectaculis.—De Idololatria.—Ad Scapulam.—De Oratione.—De Baptismo.—De Poenitentia.—De Patientia.—Ad uxorem.—De cultu foeminarum*, y probablemente también el notable libro *De Praescriptionibus.* Después de su caída en la herejía montanista, escribió: *De corona militis.—De Fuga in persecutione.—Adversus Gnosticos Scorpiacae.—Adversus Praxeam.—Adversus Hermogenem.—Adversus Marcionem.—Adversus Valentinianos.—Adversus Judaeos.—De Anima.—De Carne Christi.—De Resurrectione carnis.—De Velandis virginibus.—De Exhortatione castitatis.—De Monogamia.—De Jejuniis.—De Pudicitia.—De Pallio.*

didad enérgica de su genio, y hacen de él uno de los escritores más notables del Cristianismo. Desgraciadamente, su rigorismo moral y el apego excesivo á sus propias opiniones le precipitaron en la herejía de los montanistas, y aunque disgustado de esta secta en los últimos años de su vida, no consta que haya vuelto al gremio de la Iglesia antes de su muerte, acaecida probablemente en el año 220 de la era cristiana. Sus ideas principales, bajo el punto de vista filosófico, son las siguientes:

a) La sabiduría humana y la Filosofía, lejos de suministrar al hombre el conocimiento de la verdad, más bien le impiden su posesión con sus contradicciones, con sus múltiples errores, con sus temeridades *(temeraria interpres divinae naturae)*, con sus relaciones con los oráculos y demonios, que la convirtieron en artífice de errores, alejándola de toda verdad *(antiqui erroris artificem, omnis veritatis avocatricem)*, hasta el punto de que la Filosofía puede y debe considerarse como origen de las herejías *(ipsae denique haereses a Philosophia subornantur)* y su principal apoyo. En el pórtico de Salomón y no entre los estoicos; en la Iglesia y no en la academia, debe buscar enseñanza, doctrina y sabiduría el cristiano, cuya Filosofía consiste en buscar á Dios con sencillez de corazón (1). De la Filosofía, y de la Filosofía platónica tan preconizada, nacieron la mayor parte de los errores de Valentino *(Inde Eones et formae nescio quae, et tri-*

(1) «Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat, Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui stoicum, et platonicum, et dialecticum Christianismum protulerunt.» *De Praescrip.*, cap. VII.

nitas hominis apud Valentinum : platonicus erat) , de Hermógenes (1) y de tantos otros herejes.

En armonía con estas ideas, Tertuliano llama á Platón *omnium haereticorum condimentarium* (2); busca y señala con frecuencia el origen y la razón suficiente de los errores dogmáticos que combate en las teorías de los antiguos filósofos, y añade, por último, que los escasos destellos de verdad que se observan en los poetas y filósofos gentiles son debidos á sus comunicaciones con los autores y libros del Antiguo Testamento, no habiendo hecho ellos por su parte más que obscurecer y adulterar los resultados de esas comunicaciones.

b) En realidad, existe una oposición completa y absoluta entre la sabiduría cristiana y la sabiduría pagana : lo que para ésta es absurdo é imposible, es la realidad y la verdad para el cristiano. Así, por ejemplo, la crucifixión, la muerte y la resurrección del Hijo de Dios, que entrañan estupidez é imposibilidad para la razón y la ciencia del hombre, son, por lo mismo,

(1) Hablando de éste, escribe : «A Christianis enim conversus ad Philosophos, de Ecclesia in Academiam et Porticum, inde sumpsit a stoicis materiam cum Deo ponere.»

(2) San Ireneo coincide en este punto con el apologista africano: asi es que al refutar y combatir las herejias, especialmente las de los gnósticos, pone especial cuidado en demostrar que los antecedentes y el origen de éstos se encuentran en los filósofos gentiles. Véase cómo se expresa al exponer la doctrina de ciertos gnósticos acerca de la eternidad de la materia : «Hoc autem quod ex subjecta materia dicunt, Fabricatorem fecisse mundum, et Anaxágoras, et Empedocles, et Plato primi ante hos dixerunt.» *Adversus Haeres.*, lib. II, cap. XIX.

creíbles y ciertas para el cristiano (1), cuyo único criterio de verdad es la palabra de Dios, siquiera se halle en contradicción con los juicios de la ciencia y de la razón del hombre.

c) Existe un Dios verdadero, omnipotente, dotado de inteligencia y libertad, el cual produjo ó sacó de la nada este mundo visible con todos sus elementos, partes y seres. Este Dios es único *(quod si Deus est, unicum sit necesse est)* y singular, anterior y superior á todas las demás cosas, que le deben su origen y su ser. Sin dejar de ser espíritu, Dios es cuerpo *(quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est?),* como lo son también todas las demás substancias invisibles.

No es fácil determinar en qué sentido dice Tertuliano que Dios es cuerpo. Si se tiene en cuenta, por un lado, que le apellida al mismo tiempo espíritu, y por otro el pasaje arriba citado contra Hermógenes porque ponía materia en Dios, preséntase como bastante fundada y probable la hipótesis de San Agustín, según la cual, la palabra *corpus* en este caso sería sinónima de realidad y substancia, por oposición á la nada y al accidente ó cualidad de una substancia (2), y esta opi-

(1) «Crucifixus est Dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.» En relacion con estos textos, muy propios de la exageración del apologista africano, y como expresión de su tendencia y contenido, suele aducirse y citarse el famoso *Credo, quia absurdum,* que algunos atribuyen sin razón, ya á San Agustín, ya á otros Padres de la Iglesia.

(2) «Sed potuit, ut dixi, escribe el Obispo de Hipona, propterea putari corpus Deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas, non est corporis vel animae qualitas, sed ubique totus et per locorum spatia ubique partitus, in sua tamen natura atque substantia immutabiliter permanet.» *De Haeresib.*, cap. LXXXVI.

nión del Obispo de Hipona es tanto más verosímil, cuanto que se halla en consonancia con algunos pasajes del mismo Tertuliano (1), los cuales favorecen esta interpretación de San Agustín.

En todo caso, es cierto que para Tertuliano la idea de Dios no es innata propiamente, toda vez que el apologista africano rechaza explícitamente las ideas innatas de Platón; pero sí lo es en el sentido menos riguroso admitido más adelante por los escolásticos, ó, como si dijéramos, *in fieri proximo*. La idea de Dios como ser supremo, omnipotente y soberanamente bueno, preexiste en nosotros, según Tertuliano, de una manera virtual é implícita, en estado de presentimiento intelectual de la naturaleza humana *(doctrinam esse naturae congenitae)*, como una de aquellas aspiraciones espontáneas del alma hacia el infinito, que Tertuliano apellida *eruptiones naturae*, con una frase tan enérgica como original. La idea, pues, ó la noción confusa é implícita de Dios, representa una especie de depósito innato ó tácito de la conciencia *(conscientiae tacita commissa)*; preexiste y se revela en el fondo del alma con anterioridad á toda enseñanza externa, con independencia de los libros y de las especulaciones filosóficas:

(1) Asi, por ejemplo, después de haber dicho que el Verbo procede del Padre como Espíritu de Espíritu y Dios de Dios *(de Spiritu Spiritus, et de Deo Deus)*, dice en otra parte que todo lo que es real es cuerpo á su manera: *omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est. (De Carne Christ.*, cap. XI.) Como se ve, esta afirmación es absolutamente incompatible con la anterior, si se toma en sentido literal.

Tampoco faltan pasajes en que Tertuliano presupone distinción real entre los cuerpos y los espíritus. «Mundi hujus moles a Deo creata fuit cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum.» *Apolog.*, cap. XVII.

Certe prior anima quam littera, et prior sermo quam liber, et prior sensus quam stylus, et prior homo ipse quam philosophus.

c) El alma humana es una substancia simple é indivisible *(neque divisibilis)*, pero corporal y sujeta á figura : es también inmortal *(anima immortalis natura recognoscitur)* de su naturaleza, inteligente, dotada de libre albedrío, y, como tal, sujeta á mutaciones, capaz de bien y mal moral, y sujeta á premios y castigos eternos en la vida futura. Aunque es invisible para nosotros y se apellida espíritu en cuanto que la consideramos como substancia uniforme y simple *(uniformem et simplicem)*, posee, sin embargo, verdadera corpulencia, las tres dimensiones de los cuerpos, forma ó figura, y hasta distinción de sexos como el cuerpo *(anima in utero seminata pariter cum carne, pariter cum ipsa sortitur et sexum)*, con el cual se une en el útero.

d) Aunque Tertuliano parece referir el primer origen del alma á una acción inmediata de Dios *(Dei flatu natam)*, es lo cierto que pretende explicar el origen de las almas particulares ó posteriores á la primera por generación y no por creación *ex nihilo*, de manera que cada alma humana es *veluti surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta.* Tertuliano rechaza y combate con energía la teoría psicológica de Platón, negando la preexistencia de las almas humanas, su transmigración de un cuerpo á otro, su unión accidental con el cuerpo humano, y la hipótesis que hace consistir la ciencia humana en la reminiscencia. Por lo demás, el apologista cartaginés procede con perfecta lógica al rechazar todas estas ideas de Platón,

incompatibles con su propia teoría traduccianista. Si se prescinde de ésta, de los puntos confusos que se han indicado, y de ciertas tendencias é ideas excesivamente rígidas en el terreno moral, la doctrina filosófica de Tertuliano es ortodoxa, cristiana y racional en el fondo, por más que en ocasiones sea algo difícil penetrar su pensamiento á causa de la dureza, concisión y novedad relativas de su estilo.

Que si el lirinense pudo, no sin fundamento, comparar á Tertuliano con Orígenes y atribuirle el mérito de conocer á fondo la Filosofía pagana con todas sus escuelas y filósofos, y apellidarle el príncipe de los escritores latinos (1), y elogiar su vastísima erudición, también Lactancio pudo quejarse con justicia de su estilo descuidado y obscuro *(minus comptus, et multum obscurus)* en demasía. San Jerónimo hizo notar á su vez que la precisión ó facilidad del lenguaje no correspondía á la abundancia de las ideas: *Creber est in sententiis, sed difficilis in loquendo.*

§ 6.°

LACTANCIO.

Compatriota probablemente de Tertuliano y discípulo de Arnobio, fué Lactancio *(Lucius Cecilius Lac-*

(1) «Sed et Tertulliani quoque eadem ratio est. Nam sicut ille (Origenes) apud Graecos, ita hic apud Latinos, nostrorum omnium facile princeps judicandus est. Quid enim hoc viro doctius, quid in divinis atque humanis rebus exercitatius? Nempe, omnem philosophiam, et cunctas Philosophorum sectas, authores, adsertoresque sectarum, omnesque eorum disciplinas, omnem historiarum ad studiorum veritatem, mira quadam mentis capacitate complexus est.» *Commonit.*, cap. I.

tantius Firmianus), que nació hacia mediados del siglo III. Después de haber enseñado retórica en Nicomedia por invitación de Diocleciano, fué nombrado por Constantino preceptor ó ayo del César Crispo su hijo. Muerto éste, parece que Lactancio se retiró á su patria, dedicándose á corregir y limar algunos de sus libros y á componer otros nuevos hasta su muerte, que debió acaecer á fines del primer tercio del siglo IV.

Lactancio, á quien San Jerónimo llama *vir omnium suo tempore eruditissimus*, y que mereció el dictado de *Cicerón cristiano* á causa de la elegancia y fluidez de su estilo, expuso sus ideas filosóficas en varios escritos, siendo los principales, en este concepto, el titulado *De Opificio Dei*, el que se intitula *De ira Dei*, pero sobre todo sus *Institutiones divinae*, que es sin disputa uno de los más bellos monumentos de la literatura cristiana del siglo IV.

He aquí un resumen de sus ideas relacionadas con los problemas de la Filosofía.

a) La posesión de la ciencia real y verdadera es una prerrogativa de la inteligencia divina, sin que la razón humana pueda llegar á su conocimiento ó posesión con sus propias fuerzas. Así es que los filósofos no han hecho más que apartar y extraviar á los hombres del camino de la verdad *(longe devium Philosophos iter a veritate tenuisse)*, sin haberles enseñado ni siquiera haber llegado ellos á conocer á Dios y darle el culto conveniente, en lo cual consiste la verdadera sabiduría del hombre (1), el cual debe buscar la verdad y po-

(1) «Sed huc necessario divertendum fuit, ut ostenderem tot et tanta ingenia in rebus falsis esse consumpta, ne quis forte.... ad eos se conferre vellet, tamquam certi aliquid reperturus. Una igitur spes

ner su confianza y salvación en la palabra de Dios y no en la ciencia humana.

b) Puesto que, según las Sagradas Escrituras, son necios los pensamientos de los filósofos *(cogitationes omnium Philosophorum stultas esse)* todos sin distinción; puesto que ni la Física, ni la Lógica, ni la Ética de éstos pueden enseñar ni dar al hombre la verdadera felicidad, es preciso reconocer que es falsa y vana la Filosofía *(apparet falsam et inanem esse Philosophiam)*, y que es un error considerarla como la sabiduría: *sciant igitur errare se, qui Philosophiam putant esse sapientiam.*

En confirmación y como prueba concluyente de lo dicho en contra de la Filosofía, Lactancio alega las doctrinas morales y sociales de Platón, doctrinas cuya aplicación llevaría consigo la destrucción de la sociedad, el fomento de toda clase de crímenes y el exterminio (1) de todas las virtudes.

Á pesar de todo esto y de la crudeza de ciertos pasajes, es justo reconocer que el pensamiento de Lactancio sobre la materia es menos exagerado y exclusi-

---

homini, una salus in hac doctrina quam defendimus, posita est. Omnis sapientia hominis in hoc uno est, ut Deum cognoscat et colat.... Hoc est illud quod Philosophi omnes in tota sua vita quaesierunt, nec unquam tamen investigare, comprehendere, tenere valuerunt; quia aut pravam Religionem tenuerunt, aut totam penitus sustulerunt.» *Div. inst.*, lib. III, cap. últ.

(1) He aquí los epígrafes de los capítulos XXI y XXII del libro III de sus *Instit. divi.*, de los cuales se puede inferir lo que pensaba acerca de la ciencia del que era considerado generalmente por entonces como el primer representante de la Filosofía. Cap. XXI: *Quod Plato didicerit a Socrate ea, quae si obtinerent, humani generis periret societas.*—Cap. XXII: *Quod dogma Platonis non erat nisi criminis fons et fomes, et virtutum omnium exterminium.*

vista que el de Tertuliano, según se desprende de algunos otros pasajes, en los cuales rechaza el escepticismo de los académicos. Confiesa que se halla alguna parte de verdad en las diferentes sectas filosóficas, y hasta afirma que si se hallara alguno capaz de reunir toda la verdad diseminada en las sectas ó sistemas de los filósofos, formando con ella un cuerpo ordenado y completo, esta verdad coincidiría y se armonizaría con la verdad cristiana : *Non enim sic Philosophiam nos evertimus, ut Academici solent.... Docemus nullam sectam fuisse tam deviam, nec Philosophorum quemquam tam inanem, qui non viderit aliquid ex vero.... Quod si extitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos, per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis.*

c) Por lo demás, la Filosofía de Lactancio establece con decisión y demuestra con solidez las verdades fundamentales de la Filosofía cristiana, y con particularidad la existencia de Dios, su infinidad, su omnipotencia, su unidad como consecuencia lógica de su perfección infinita *(Deus, si perfectus est, ut esse debet, non potest esse nisi unus)*, la inmortalidad del alma humana, y la posesión de Dios como destino final y complemento de su vida ; pues la felicidad, dice Lactancio, no consiste ni en el placer, que es común al hombre con los animales, ni tampoco en la virtud, la cual es sólo camino y medio para llegar á los premios eternos é inmortales *(ejus enim praemia quae sunt aeterna et immortalia)* que Dios tiene preparados en su justicia para la virtud : *virtus et mercedem suam, Deo judice, accipiet, et vivet ac semper vigebit.*

d) Al hablar de los esclavos, Lactancio enseña que, á pesar de su condición inferior civil ó corporal, para los cristianos son hermanos y compañeros por parte del espíritu y no esclavos *(nobis tamen servi non sunt),* porque los cristianos miden y consideran las cosas humanas ó la dignidad del hombre por el espíritu y no por el cuerpo: *Omnia humana non corpore, sed spiritu metiamur.*

§ 7.°

CRÍTICA.

El movimiento de repulsión y de hostilidad que acabamos de ver en Tertuliano y Lactancio, y por punto general en la escuela africana de los primeros siglos, no terminó con ellos. Á través de diferentes formas, y á intervalos más ó menos largos, ha llegado hasta nuestros días. En el fondo de los varios misticismos que han aparecido en el campo de la Filosofía, y en el fondo, sobre todo, de las teorías tradicionalistas, palpita el mismo pensamiento que informaba los escritos de Tertuliano y Lactancio. Á pesar de sus atenuaciones externas é internas, en relación con las vicisitudes y exigencias de los tiempos, es indudable que el misticismo y el tradicionalismo representan la continuación y la marcha á través de los siglos del movimiento de repulsión contra la ciencia humana y la Filosofía racional, iniciado por la escuela africana en los primeros siglos del Cristianismo. De manera que esta escuela representa, dentro del Cristianismo ó del período cristiano, la tendencia de la razón humana á sus-

tituir la visión á la especulación científica, el asenso espontáneo é instintivo á la investigación racional, la fe á la ciencia.

Otro defecto capital de esta escuela, ó, si se quiere, una de sus notas características, es la imperfección de su psicología, saturada de tendencias é ideas materialistas y bastante inexactas, según es fácil observar, lo mismo en Tertuliano que en Minucio y Arnobio, y hasta en Lactancio, á pesar de la superioridad relativa de sus ideas psicológicas. Cualquiera que sea la opinión que se adopte para explicar la corporeidad que el primero atribuye á Dios, no puede ponerse en duda que su concepción psicológica es una concepción esencialmente materialista, toda vez que atribuye terminantemente al alma humana dimensiones *in longum, latum et profundum*, y habida también razón de su hipótesis traduccianista ó generacianista.

Por lo que hace al maestro de Lactancio, es preciso reconocer que sus ideas psicológicas no eran ni más exactas que las de Tertuliano, ni muy espiritualistas. Arnobio, en efecto, después de afirmar que la inmortalidad conviene solamente á Dios *(ingenitus, immortalis, et perpetuus solus est)*, supone ó indica que el hombre no fué producido ó creado inmediatamente por Dios (1), y concluye por enseñar que las almas humanas son una especie de substancias intermedias entre el cuerpo y el espíritu: *Non inaniter credimus mediae qualitatis esse animas hominum, utpote a rebus non principalibus editas.*

(1) «Sacrilegae crimen impietatis incurrit, quisquis ab eo Deo conceperit hominem esse prognatum.» *Contra Gent.*, lib. II.

Ya se ha dicho que las ideas de su discípulo Lactancio sobre la materia son más exactas y más espiritualistas que las de Tertuliano y Arnobio; pero no le impidió esto adoptar el error de los milenarios (1).

En medio de estos defectos é inconvenientes, la escuela separatista tiene el mérito y la ventaja de haber llamado la atención de los hombres pensadores sobre el valor científico, ó, digamos mejor, sobre la virtualidad filosófica de la idea cristiana. Al pretender que esta última bastaba por sí sola al hombre en todas sus esferas, y al anular la importancia y valor real de la Filosofía, incurría sin duda en exageraciones inadmisibles; pero al propio tiempo ponía de manifiesto que en la idea católica, en los dogmas y moral del Cristianismo, se hallaba como preformada y virtualmente contenida la solución de todos los problemas más trascendentales y difíciles de la Filosofía. En este sentido, y desde este punto de vista, la escuela separatista ó africana prestó un verdadero servicio á la religión y á la Filosofía, porque fué una especie de demostración práctica de que la nueva religión, la religión de Jesucristo, llevaba en su seno el germen y los elementos, no solamente de una regeneración religiosa, sino también de una regeneración filosófica y científica.

(1) «Verum ille (Dei filius) cum deleverit injustitiam, judiciumque magnun fecerit, ac justos, qui a principio fuerunt, ad vitam restauraverit, mille annis inter homines versabitur, eosque justissimo imperio reget.» *Instit. divinae,* lib. VII, cap. XXIV.

§ 8.º

ESCUELA ALEJANDRINA.—CLEMENTE DE ALEJANDRÍA.

Cuando la escuela africana trabajaba por establecer un muro de división entre el Cristianismo y la Filosofía, exagerando la impotencia, los errores y los peligros de la ciencia humana, habíase iniciado ya en la escuela catequética de Alejandría un movimiento en sentido contrario, y escritores eminentes salidos de su seno llevaban á cabo una reacción notable contra las exageraciones y tendencias de la escuela africana.

Obscuros son por demás el origen y primeros pasos de la escuela catequética de Alejandría, fundada sin duda con el objeto principal de instruir en la fe y preparar para el bautismo á los gentiles que deseaban abrazar el Cristianismo. En todo caso, es cierto que hacia mediados del siglo II, aquella escuela catequética había adquirido ya cierta importancia filosófica bajo la dirección de San Panteno. Esta importancia subió de punto y puede decirse que llegó á su apogeo, con la enseñanza y los trabajos de Clemente de Alejandría y de Orígenes, que sucedieron á San Panteno en la dirección de la escuela, y de aquí la conveniencia de exponer su Filosofía, como principales representantes de la misma.

Clemente (Tito Flavio) nació en Atenas, según algunos, y en Alejandría, según otros; frecuentó varias escuelas filosóficas, y recorrió bastantes países en busca de la verdad, hasta que, habiendo oído á San

Panteno, abandonó el gentilismo y abrazó la religión cristiana, sin dejar de frecuentar la escuela de San Panteno, hasta que, enviado éste á predicar el Evangelio á los habitantes de la India, fué nombrado Clemente sucesor suyo y prefecto de la escuela por Demetrio, Obispo de Alejandría.

Doce años habían transcurrido desde que Clemente se había puesto al frente del Didascáleo, cuando se vió obligado á retirarse á Capadocia, con motivo de la persecución que contra los cristianos estalló en el año 202 por orden del emperador Severo, ignorándose á punto fijo el año y el sitio de su muerte. Sus excelentes obras, de las cuales algunas se han perdido, son uno de los monumentos más notables de la literatura eclesiástica y de la Filosofía cristiana en los primeros siglos de la Iglesia, siendo innumerables y muy merecidos los elogios que se le han tributado (1) en todo tiempo. Su Filosofía puede resumirse y condensarse en los siguientes términos:

a) Hay dos especies de Filosofía, la divina ó *cristiana,* que trae su origen directamente de Dios, y la humana ó *griega*, la cual procede de la razón humana, y también procede de Dios, pero de una manera indirecta y menos principal. La primera es más perfecta que la segunda, y ella basta al hombre para su perfección moral y consecución de la vida eterna; la segunda

(1) He aquí cómo se expresa San Jerónimo al hablar del sucesor de San Panteno: «Clemens, alexandrinae ecclesiae presbyter, meo judicio omnium eruditissimus, octo scripsit *stromateon* libros, et totidem *Hypotyposeon*, et alium *Contra Gentes*; *Pedagogi* quoque tria volumina. Quid in illis libris indoctum? Immo quod non e media philosophia est?»

es imperfecta, porque sólo contiene una parte de la verdad. La primera es el conocimiento breve y compendioso de las cosas necesarias *(compendiosa eorum quae necessaria sunt, cognitio)* para la vida presente y futura; la segunda es una inquisición comprensiva que conduce al conocimiento de las causas *(deducens ad causae cognitionem)* por medio de razones sólidas y verdaderas: *Per veras et stabiles rationes, Philosophia confert ad comprehendendam veritatem, cum sit inquisitio veritatis.*

b) De aquí es que la Filosofía humana, aunque imperfecta, no solamente es buena en sí misma, y útil y provechosa para entender la Sagrada Escritura y para investigar la verdad, sino que dispone y prepara el alma para recibir la fe, y con ella el conocimiento de la verdad perfecta; de manera que la Filosofía griega viene á ser como un testamento é introducción para la religión cristiana: *Philosophia veluti perpurgat et praeparat animam ad fidem accipiendam. Ipsam quoque Philosophiam Graecis, veluti proprium datum esse testamentum, ut quae sit fundamentum christianae religionis* (1).

(1) Es digno de leerse y muy notable el siguiente pasaje, que resume en cierto modo el pensamiento del catequista alejandrino acerca de las relaciones entre la Filosofía pagana y la fe divina ó cristiana: «Atque erat quidem ante Domini adventum philosophia Graecis necessaria ad justitiam; nunc autem est utilis ad pietatem cui necessario praemittenda est ab iis qui Fidem ex demonstratione percipiunt.... Omnium enim bonorum Deus est causa, sed aliorum quidem principaliter, ut Testamenti Veteris et Novi; aliorum autem per consequentiam, sicut Philosophiae, quam tamen verisimile est ipsum Graecis per se dedisse, priusquam Dominus Graecos quoque vocasset. Nam ipsa quoque Graecos pedagogi more ducebat, sicut Lex Hebraeos.» *Stromat.*, lib. I, cap. IV.

c) La Filosofía, especialmente para los cristianos, no es ni la platónica, ni la aristotélica, ni la estoica, ni la epicúrea, sino el conjunto de verdades diseminadas en todos estos sistemas, conjunto perfeccionado y completado con las verdades cristianas; y esto con tanta mayor razón, cuanto que los filósofos paganos tomaron de los hebreos la mayor parte de las verdades que enseñan, verdades que ellos corrompieron, amalgamaron y adulteraron con frecuencia.

d) La verdad es el mayor bien y perfección á que aspira la Filosofía, y con razón proclamaron los filósofos griegos que es principio de gran virtud y valor la reina verdad: *a Graecis acclamatum est: principium magnae virtutis regina veritas.* La admiración fué y es el origen de esta verdad, porque fué y es el origen de la investigación filosófica. Los instrumentos, grados y caminos para conocer la verdad son los sentidos, la razón ó inteligencia, la ciencia y la opinión. Según el orden de naturaleza, la razón es lo primero y principal; pero según el orden de tiempo y respecto de nosotros, los sentidos son primero. La ciencia es resultado de la acción de los sentidos y de la inteligencia.

e) Aunque pueden señalarse varios criterios de verdad, todos ellos pueden reducirse á la evidencia sensible é intelectual, por lo que respecta á la Filosofía humana ó puramente racional; pues con respecto á la verdad cristiana, el único criterio es la palabra de Dios. La evidencia tiene lugar en la inteligencia y en los sentidos.

f) La lógica ó dialéctica es sobremanera útil para investigar la verdad, y su obra principal es la demostración, la cual es de dos clases: una que sólo produce

cierta persuasión más ó menos firme (la opinión) en el entendimiento, y otra *científica*, que va acompañada de la evidencia y certeza, y es la que produce la ciencia. Esta ciencia, como hábito demostrativo, presupone principios indemostrables, siendo cierto que *los principios de la ciencia no pueden demostrarse.*

g) Fácil es conocer y demostrar la existencia de Dios, *ser único*, *perfectísimo*, *y autor de todas las cosas,* porque consta esa existencia, ya por medio de las cosas por él creadas, ya también porque es reconocida y confesada por «todos los pueblos, bien sea que moren en el Oriente, ó que habiten los últimos confines del Occidente, ó que vivan en el Septentrión y el Mediodía.» Pero no es tan fácil conocer y determinar su esencia y atributos por las solas fuerzas de la razón, por lo mismo que es el principio primero y eterno de todas las cosas: *Cum enim cujusque rei principium inventu longe sit difficillimum, est certe omnium primum et antiquissimum principium difficile ad demonstrandum.*

h) Sin embargo, podemos conocer y demostrar su naturaleza y atributos con el auxilio de la Filosofía cristiana ó de la palabra divina, la cual nos enseña que Dios no es género, ni especie, ni ninguno de los universales, ni número, ni accidente, ni sujeto de accidentes. Tampoco debe apellidársele *Todo*, sino más bien padre y principio de todas las cosas. Es infinito é indivisible, carece de partes y de figura, y hasta de nombre, porque los nombres de *Uno*, *Bueno*, *Inteligencia*, *Ser*, *Padre*, *Dios*, *Criador*, *Señor*, que acostumbramos aplicarle, no expresan en rigor su naturaleza, sino que los empleamos á falta de nombre comprensivo, y como puntos de apoyo del pensamiento

mientras fija su actividad en Dios. Todos estos nombres reunidos indican, sin embargo, el poder, la inmutabilidad y la eternidad de Dios (1), *qui est semper id quod est.*

i) El poder infinito de Dios resplandece en la creación del mundo, efecto de su sola voluntad *(cujus sola voluntas est mundi creatio)*, por medio de la cual dió el ser *al cielo y al sol*, *á los ángeles y á los hombres.* Su bondad y su justicia resplandecen en la providencia general que tiene de todas las cosas, rigiendo y conservando la naturaleza, y en la especial que ejerce sobre el hombre, objeto de sus cuidados y solicitud: *curam gerit hominis, et de eo est sollicitus.*

Una de las principales manifestaciones de la providencia y de la omnipotencia de Dios, es la utilidad y el bien que sabe sacar de los males morales y vicios,

(1) El siguiente pasaje resume las principales ideas de Clemente Alejandrino acerca de la esencia, cognoscibilidad y atributos de Dios: «Neque enim (Deus) est genus, neque species, neque individuum, neque numerus, sed neque accidens aliquod, neque tale cui aliquid accidit. Neque vero *Totum* recte eum dixerit quispiam.... quin etiam totius universitatis pater aliquis est. Sed neque dicendum esse aliquas ejus partes; in unum enim non cadit divisio. Quin etiam ideo est infinitum, non quod ejusmodi concipiatur, ut pervadi non possit, sed quatenus nullam suscipit dimensionem, et finem non habet, et ideo est figurae expers, et quod nominari non potest. Et si aliquando eum minus proprie nominemus, vocantes *Unum,* aut *Bonum,* aut *Mentem* aut ipsum *id quod est,* aut *Patrem,* aut *Deum*, aut *Creatorem,* aut *Dominum*, non id dicimus tamquam nomen ejus proferentes, sed propter veri nominis defectum, pulchris utimur nominibus, ut in aliis non aberrans his inniti possit cogitatio.... Sed neque scientia accipitur demonstrativa; ea enim ex prioribus constat et ex notioribus, nihil est autem ante ingenitum. Restat utique, ut divina gratia, et solo, qui apud ipsum est *Logo*, ignotum intelligamus.» *Strom*, libro v, cap. XII.

cuyo origen y única causa debe buscarse en la voluntad humana, ó en su defectuosa elección, de ninguna manera en Dios: *quod* (homo) *vetitum elegerit, non est culpa in Deum, sed in eligentem conferenda.*

j) El mundo fué producido ó creado por Dios de la nada; no es parte de la substancia divina, y fué error grosero de los estoicos afirmar que este mundo contiene algo de la substancia divina, ó que ésta informa sus partes. El mundo sensible es como reflejo y copia del mundo inteligible é ideal, cuya percepción y conocimiento pertenece á la inteligencia.

k) El hombre es una substancia compuesta del cuerpo y del alma racional; no es parte de Dios, ni consubstancial con Dios, ni hijo natural de Dios; pero está formado á su imagen y semejanza, no solamente en cuanto al alma, sino también en algún sentido impropio, por parte del cuerpo, cuya armonía y belleza hacen de él como una estatua del Logos divino. Aunque el hombre es producido por generación, el alma racional, substancia espiritual, distinta ó independiente del cuerpo, es producida de la nada ó creada inmediatamente por Dios; su creación se verifica cuando se forma ó engendra el cuerpo, al cual se une, siendo errónea la doctrina de los que dicen que las almas bajan del cielo, en donde preexisten, para unirse al cuerpo.

l) Tres son las facultades ó potencias principales del alma, sin contar la libertad, á saber: la «inteligencia, que se apellida también facultad de raciocinar»; la parte ó facultad que se refiere á la ira y sus manifestaciones (apetito irascible), y la concupiscencia (apetito concupiscible) «que induce á la codicia, los estupros y

adulterios». El pensamiento en el alma es continuo ó permanente (Descartes), y algunas veces tiene lugar con entera independencia del cuerpo, como acontece en los sueños.

m) El alma es inmortal y vivirá perpetuamente después de su separación del cuerpo, según lo experimentarán bien á su pesar los impíos, á los cuales tendría más cuenta que las almas no fueran incorruptibles; porque mientras son atormentados con suplicio eterno de fuego inextinguible, ni mueren jamás, ni pueden hallar término á su mal: *Immortales sunt omnes animae, etiam impiorum, quibus praestaret haud esse incorruptibiles: dum enim ignis inextinguibilis perpetuo torquentur supplicio, nec unquam moriuntur, nullum malo suo finem nancisci possunt.*

n) La perfección y el destino del hombre en la vida presente es imitar á Dios *quoad ejus fieri potest*: su perfección suprema y destino final en la otra vida consisten en el conocimiento y amor perfectos de Dios. Para realizar y conseguir uno y otro destino, Dios ha dotado al hombre de libre albedrío, por medio del cual puede elegir entre el bien y el mal.

o) El verdadero gnóstico, el gnóstico cristiano, como lo fueron Santiago, San Juan, San Pablo y los demás Apóstoles, sabe y comprende todas las cosas, aun aquellas que son incomprensibles y ocultas para los demás hombres, porque recibe la verdad de Dios y es iluminado por el Hijo de Dios. El gnóstico perfecto obra siempre por amor; está en perenne contemplación y comunicación con las cosas divinas; prefiere el conocimiento de Dios á la vida eterna, si fuera posible separarlas; no debe obrar bien por temor del castigo,

ni por esperanza de premio, sino puramente por amor de lo recto y por el mismo bien, pues el que obra bien por temor ó esperanza tiene la apariencia de justo más bien que la realidad: *potius efficit, ut videatur justus.*

§ 9.°

CRÍTICA.

La teoría de este filósofo acerca del gnóstico cristiano constituye el lunar más saliente de su doctrina. El puritanismo, poco conforme con la doctrina general de la ascética cristiana que hemos apuntado, es llevado á mayor exageración todavía en otros pasajes, en los cuales nos presenta al gnóstico en una especie de contemplación extática perenne, y, lo que es más, libre y exento, no ya sólo de pecado, sino de todo movimiento de las pasiones y de toda especie de mutación. De todos modos, vista la teoría del filósofo de Alejandría, preciso será reconocer que es muy antiguo y que se encuentra ya en los primeros pasos de la Filosofía cristiana ese puritanismo moral de que alardean ciertas escuelas modernas, y que la originalidad que sobre esta materia se atribuyen á sí mismos nuestros krausistas, es una originalidad que cuenta diez y seis siglos de existencia.

Una cosa análoga puede decirse de la teoría cartesiana acerca del pensamiento perpetuo ó permanente en el alma, idea que hemos visto apuntada también por el maestro de Orígenes: *ipsa (anima) enim semper movetur, per seipsam operatur et cogitat.*

Por lo demás, no es posible desconocer que la Filosofía cristiana recibe notable desarrollo, y toma ser, y cuerpo, y organismo científico, bajo la pluma de Clemente Alejandrino, el cual, en nuestro concepto, merece con justicia el nombre de creador de la Filosofía cristiana, puesto que en sus obras se encuentran planteados y resueltos en armonía con el principio cristiano, pero de una manera racional y científica, casi todos los problemas más importantes de las ciencias filosóficas. Y el jefe del Didascáleo merece también el nombre de creador de la Filosofía cristiana, no solamente por parte del contenido, sino también por parte de la dirección que le comunicó al fundir y conciliar el elemento pagano y el elemento cristiano, los cuales desde entonces vienen constituyendo la gran síntesis de la Filosofía cristiana.

Es sobremanera notable y digna de elogio la seguridad de juicio que se advierte en Clemente de Alejandría. Aparte de su concepción del gnóstico cristiano, apenas se nota error alguno en la solución de los varios problemas filosóficos que toca en sus obras, cosa muy para notar, y que prueba la seguridad de su criterio cristiano, si se tienen en cuenta los errores más ó menos graves en que incurrieron otros escritores eclesiásticos, sus contemporáneos y sucesores, y sobre todo el medio en que vivía, en perenne contacto con las teorías de los gnósticos, solicitado por las diferentes escuelas de la Filosofía griega que luchaban entre sí, rodeado de neoplatónicos y eclécticos, y respirando una atmósfera saturada de ideas helénicas y de tradiciones orientales, de gnosticismo y filonismo, de platonismo y de reminiscencias pitagóricas. En este concepto, Cle-

mente de Alejandría fué muy superior á su discípulo Orígenes, quien no supo conservar la firmeza y sobriedad de juicio que brilló en su maestro.

Aunque, según hemos visto, Clemente no se adhiere á ninguna escuela determinada de Filosofía, sino que, por el contrario, profesa una especie de eclectismo superior, su doctrina moral y su concepción del gnóstico cristiano ofrecen de vez en cuando reminiscencias y aficiones estoicas. Tal vez no fué extraña á esta tendencia estoica la enseñanza de su maestro San Panteno, á quien San Jerónimo apellida *stoicae sectae philosophus*.

En todo caso, con Clemente de Alejandría y en Clemente de Alejandría, la Filosofía cristiana adquirió el desenvolvimiento y perfección necesaria para constituir un todo sistemático, un organismo científico y completo, capaz de resistir á los embates y dificultades que contra ella se levantaban de todas partes. Así es que, á contar desde el gran maestro de Orígenes, la Filosofía cristiana se mantiene firme, inmóvil y hasta victoriosa en medio y á pesar de los rudos ataques de las escuelas gnósticas, encarnación del espíritu filosófico-oriental, y en medio también de los ataques no menos rudos y perseverantes de la escuela neoplatónica, encarnación del espíritu filosófico-helénico y concentración de sus fuerzas contra el Cristianismo. El monumento elevado á la Filosofía cristiana por el autor de los *Stromata*, permanece cual roca inmóvil en medio del Océano, mientras que las olas del gnosticismo y del neoplatonismo se estrellan mugientes á sus pies, y se retiran y desaparecen poco á poco, y mueren, finalmente, después de haber entregado á la Filosofía

cristiana los elementos de verdad y de vida que encerraba en su seno la Filosofía griega, y principalmente la que habían enseñado Platón y Aristóteles.

§ 10.

ORÍGENES.

El famoso Orígenes, denominado por sus contemporáneos y sucesores *Adamantio* ó *adamantino*, á causa de su tenacidad, energía y perseverancia en los estudios y trabajos literarios, nació en Alejandría en el año de 185. Cuando contaba sólo diez y siete de edad, perdió á su padre Leonidas, que fué martirizado en la persecución de Severo, y después de haber frecuentado la escuela y recibido las lecciones de Clemente de Alejandría, sucedió á éste en la dirección del Didascáleo cuando sólo contaba diez y ocho años de edad, prueba evidente de su extraordinario talento y saber, los cuales llevaron á su escuela considerable número de discípulos, tanto gentiles como cristianos. Estuvo en Roma por los años 211 ó 12, y de regreso á su patria publicó varias obras que aumentaron su fama y el número de sus discípulos, entre los cuales se contaban también muchas mujeres, circunstancia que le indujo á mutilarse, según algunos historiadores, para evitar sospechas y peligros. Por este hecho, y más probablemente por motivos de envidia y emulación, Orígenes vióse perseguido y hostilizado por Demetrio, Obispo de Alejandría, lo cual le obligó á abandonar su patria y su escuela más de una vez, recorriendo la Siria, la

Palestina, la Grecia, la Capadocia y la Arabia, predicando, enseñando y escribiendo, hasta que falleció en Tiro, cuando contaba sesenta y nueve años de vida. Durante la persecución de Decio, y siendo ya de edad avanzada, había padecido varios tormentos en defensa de la fe católica.

No es fácil conocer á punto fijo el verdadero pensamiento filosófico de Orígenes; porque, aparte de que algunas de sus obras no han llegado hasta nosotros, hay vehementes y fundadas sospechas de que sus escritos fueron interpolados y adulterados por los herejes, á lo cual se añade que Rufino tradujo libremente, ó, mejor dicho, varió y modificó á su arbitrio, su *Periarchon* ó tratado *De Principiis*, que es precisamente la obra en que se hallan la mayor parte de sus ideas filosóficas.

Su Filosofía coincide en el fondo con la de su maestro Clemente de Alejandría, pero se aparta de ella en algunos puntos importantes, incluyendo en estos algunos errores graves, que, con razón ó sin ella, se le atribuyen. Los principales son:

a) Que antes y después del mundo actual existieron y existirán otros mundos, ó, mejor dicho, que es indefinida la serie sucesiva de mundos; porque no debemos pensar que la naturaleza de Dios haya estado ociosa *(naturam Dei otiosam esse)*, ó que la bondad y la omnipotencia hayan estado nunca sin obrar ó producir algún efecto: *absurdum vel putare quod bonitas aliquando non fecerit, et omnipotentia aliquando non egerit potentatum.*

b) Que las desigualdades que se observan entre los hombres, no sólo en el orden propiamente moral, sino también en el físico y natural, como los bienes

de fortuna, las enfermedades y salud, las malas ó buenas inclinaciones ó pasiones, todas son efecto y resultado del uso bueno ó malo que las almas hicieron del libre albedrío antes de su unión con el cuerpo, pues estos fueron creados con posterioridad á la creación de los espíritus, y con el objeto de que sirvieran de castigo por los pecados cometidos por aquéllos.

c) Que la incorporación de dichos espíritus está en relación con la gravedad del pecado ó pecados por ellos cometidos, y de aquí la diferencia entre los ángeles, espíritus unidos á cuerpos sutilísimos; los astros, que están animados por espíritus inferiores á los ángeles, y los hombres, cuyas almas son espíritus menos perfectos todavía, ó, mejor dicho, gravados con mayores culpas que los espíritus angélicos y celestes.

d) Que todos los castigos y tormentos de las criaturas intelectuales son medicinales, y, por consiguiente, tendrán fin más tarde ó más temprano; de manera que todas volverán á Dios, y acabarán alguna vez las penas de los condenados y de los mismos demonios, cumpliéndose así la palabra de la Escritura, *sit Deus omnia in omnibus.*

Por lo dicho se ve que el principio generador de estos errores es la teoría platónica acerca del alma y su unïón con el cuerpo, teoría que le condujo también á admitir en el hombre y hasta en los ángeles la existencia de un alma inferior, corpórea é intermedia entre el alma ó espíritu racional y el cuerpo. Orígenes, en una palabra, en medio de su conocimiento de los sistemas filosóficos de la Grecia y de sus aficiones platónicas, no supo conservar la sobriedad de juicio y la seguri-

dad de criterio cristiano de que dió relevantes pruebas su maestro Clemente de Alejandría.

Es justo advertir, sin embargo, que el pensamiento de Orígenes sobre alguno de los errores indicados no debía ser muy fijo, toda vez que se encuentran pasajes y afirmaciones en sentido contrario. Al hablar, por ejemplo, del destino final de las almas de los malos, dice que serán castigados con fuego eterno *(igne aeterno ac suppliciis mancipanda)*, lo cual se compadece mal con la doctrina arriba indicada acerca de la glorificación final de hombres y demonios. Tampoco faltan pasajes en que parece rechazar la preexistencia de las almas, puesto que no se atreve á pronunciar nada acerca del origen primero de las mismas (1) y de su unión con el cuerpo.

Por lo demás, las aficiones y tendencias platónicas de Orígenes se descubren también en su concepción del mundo, al cual considera como un animal inmenso, informado y como vivificado por la virtud divina, la cual viene á ser como el alma universal ó común del universo: *Universum mundum velut animal quoddam immane, opinandum puto, quod quasi ab una anima, virtute Dei ac ratione teneatur.*

Sin embargo de lo dicho, Orígenes suele seguir á Aristóteles en muchas cuestiones, y con especialidad en las que se refieren á la física y ciencias naturales.

(1) He aquí cómo se expresa en el pasaje á que aludimos en el texto: «De anima vero, utrum ex semine traducis ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vere aliud habeat initium, si genitum est an non genitum; vel certe si intrinsecus corpori inditur necne, non satis manifesta praedicatione distinguitur.» *De Princip. prol.*

Su doctrina acerca de la generación ó mutación substancial de los cuerpos, y acerca de los primeros principios de las substancias materiales, coincide con la teoría aristotélica (1).

Cediendo acaso á las influencias neoplatónicas, orientales y gnósticas que le rodeaban, Orígenes se inclina á creer que la vida perfectamente espiritual é inmaterial corresponde á la Trinidad divina *(solius namque Trinitatis incorporea vita existere recte putabitur)* exclusivamente, y aunque su pensamiento no es del todo claro, ni mucho menos constante y fijo en esta materia, propende sin duda á opinar que las cosas creadas todas, siquiera sean inteligentes ó racionales, no existen ni viven con separación de todo cuerpo, nunca vivieron sin unión con alguna materia: *rationabiles naturas.... numquam sine ipsa* (materia), *eas vel vixisse, vel vivere.*

Con la idea sin duda de oponerse al gnosticismo, que pretendía identificar el Cristianismo con la Filosofía, y que trabajaba por anular y absorber la religión de Jesucristo por medio de la idea filosófico-oriental, Orígenes, sin perjuicio de reconocer conformidad y cierto parentesco entre la Filosofía antigua y la religión

(1) «Ex rebus ipsis apparet quod diversam variamque permutationem accipiat corporea natura, ita ut possit ex omnibus in omnia transformari, sicut lignum v. gr. in ignem vertitur.... Escae quoque ipsae, vel hominum, vel animalium, nonne eamdem permutationis causam declarant?

»Materiam ergo intelligimus quae subjecta est corporibus, id est ex qua inditis atque insertis qualitatibus corpora subsistunt. Qualitates autem quatuor dicimus; calidam, frigidam, aridam, humidam.... Haec tamen materia, quamvis, ut supra diximus, secundum suam propriam rationem, sine qualitatibus sit, nunquam tamen subsistere extra qualitatem invenitur.» *De Principiis*, lib. II, cap. I.

cristiana en orden á determinados dogmas, señala al propio tiempo con energía y precisión otros puntos doctrinales de mucha trascendencia en que no existe acuerdo (1) entre la Filosofía pagana y el Cristianismo.

Orígenes merece ser considerado, si no como el fundador, como el continuador, al menos, y principal representante del alegorismo bíblico en contraposición al literalismo que dominaba en las escuelas de Cesárea y de Edesa. La lucha entre las dos escuelas surgió principalmente á propósito de la naturaleza de los días de la creación genesíaca; pues mientras San Efrén y San Basilio aplicaban á estos días el sentido ultraliteral de veinticuatro horas, Orígenes rechazaba semejante interpretación, incompatible con la creación del sol en el cuarto día. En su perfecto derecho estaba Orígenes al desechar los días naturales de veinticuatro horas; pero no lo estaba, ni al afirmar la creación simultánea, ni menos al aplicar el sentido alegórico á otros pasajes y

(1) He aquí uno de sus pasajes, que parece escrito expresamente para combatir y rechazar las tendencias y teorías del gnosticismo sobre la materia: «Philosophia enim neque in omnibus legi Dei contraria est, neque in omnibus consona. Multi enim philosophorum, unum esse Deum, qui cuncta creaverit, scribunt: in hoc consentiunt legi Dei. Aliqui etiam hoc addiderunt, quod Deus cuncta per Verbum suum et fecerit, et regat, et Verbum Dei sit quo cuncta moderantur: in hoc non solum legi (mosaicae), sed etiam evangeliis consona scribunt. Moralis vero et physica quae dicitur philosophia, pene omnia quae nostra sunt, sentiunt.

»Dissident vero a nobis, cum dicunt Deo esse materiam coaeternam. Dissident, cum negant Deum curare mortalia, sed providentiam ejus supra humani globi spatia cohiberi. Dissident a nobis, cum vitas nascentium, stellarum cursibus pendunt. Dissident, cum perpetuum dicunt hunc mundum, et nullo fine claudendum.» *Homil. in Genes.*, p. 2.°, homil. 14.

textos de la Biblia, perfectamente compatibles con el sentido literal. Como acontece en semejantes ocasiones, Orígenes exageró el alegorismo en sus aplicaciones á la interpretación bíblica, al paso que San Basilio, San Efrén y demás representantes de la escuela siria, exageraban las aplicaciones del literalismo al Sagrado Texto.

§ 11.

ESCUELA MEDIA.

Mientras que la escuela alejandrina y la africana iniciaban y desarrollaban la dirección opuesta que habían adoptado, aparecieron en el seno del Cristianismo otros escritores, de los cuales puede decirse que participaban de las dos direcciones contrarias, sin seguir ninguna de ellas. San Justino, Atenágoras y San Teófilo son los principales representantes de esta dirección intermedia, puesto que, sin rechazar en absoluto la Filosofía pagana y hasta reconociendo en términos más ó menos explícitos su utilidad relativa, no le concedían la importancia teórica y práctica, ni hacían de ella el uso y las aplicaciones que hemos observado en la escuela alejandrina.

A) Así vemos á *San Justino* afirmar, por un lado, que, después de haber recorrido todas las escuelas y examinado todos los sistemas de los filósofos, no encontró la verdad en ninguno de ellos, y sí solamente en los Profetas y los Apóstoles, mientras que por otro lado reconoce que la Filosofía es una cosa grande y

hasta que nos conduce á Dios *(est enim revera maxima possessio Philosophia; ad Deum quippe nos perducit)*. Pero ni éste ni otros pasajes análogos le impiden afirmar pocas líneas después, y en otros lugares, que la verdadera Filosofía es la doctrina de los Profetas y de Cristo, puesto que la Filosofía humana no contiene más que vanidad y error.

Nació este escritor cristiano en Palestina, á principios del siglo II, y fué martirizado hacia el año 169 en defensa de la fe de Jesucristo. Escribió varias obras, siendo las más notables sus dos *Apologías* en defensa de los cristianos, y el *Diálogo con Trifón*. En ellas profesa y defiende las cuatro verdades fundamentales que, según dejamos indicado, constituyen el fondo y el *substratum* general de la Filosofía cristiana, exceptuando la cuestión de la inmortalidad, en orden á la cual no se expresa con mucha precisión y exactitud, diciendo, entre otras cosas, que no conviene llamar inmortal al alma de los hombres, puesto que tampoco se la puede llamar no producida: *Nec immortalem eam dicere oportet; nam si immortalis sit, nimirum ingenita quoque erit* (1).

En el orden teológico y moral, Justino parece profesar algunas ideas más ó menos erróneas é inexactas, como la hipótesis milenaria, y algunas otras por el

(1) Es muy probable, sin embargo, á juzgar por otros pasajes, que la mente de San Justino fué negar al alma la inmortalidad absoluta, o que lleva consigo la imposibilidad absoluta de no ser, la cual es propia y exclusiva de Dios, en cuyo sentido escribe el mismo: «Solus autem ingenitus et incorruptibilis est Deus, et propterea Deus est; omnia vero reliqua genita, sunt et corruptibilia.» *Dialog. cum Tryph.*, pág. 223.

estilo, pero que no son de nuestra incumbencia como historiadores de la Filosofía.

B) *Atenágoras,* casi contemporáneo de San Justino, siguió la misma dirección que éste con respecto á las relaciones entre el Cristianismo y la Filosofía pagana. Fué natural de Atenas; y habiéndose convertido á la religión de Jesucristo, presentó una apología en favor de los cristianos, *Legatio pro christianis*, al Emperador Marco Aurelio por los años de 176-77. En ella, y en su tratado *Sobre la resurrección de los muertos*, enseña y prueba las verdades fundamentales filosófico-cristianas. En sus escritos se echa de ver el conocimiento que poseía de los diferentes sistemas de la Filosofía griega, y también sus aficiones platónicas, conocimiento y aficiones que no le impidieron mirar con prevención y manifestar repulsión y hostilidad relativas contra la Filosofía pagana. El título mismo de su apología, dirigida á los Emperadores, á los armenios y sármatas, pero ante todo y principalmente á los filósofos *(et quod maximum est, Philosophis)*, indica que consideraba á éstos como enemigos y contrarios á la doctrina del Cristianismo.

C) *San Teófilo* de Antioquía, contemporáneo de los dos filósofos anteriores, siguió también análoga dirección; pues al mismo tiempo que utilizaba algunas sentencias de los filósofos antiguos, y principalmente ciertas ideas de Platón, escribía que la doctrina de los poetas y filósofos paganos era necia y absurda, no habiendo hecho otra cosa más que adulterar y echar en olvido la verdad contenida en los libros de Moisés y de los Profetas.

Según San Teófilo, Dios es inefable, porque no hay

nombre alguno capaz de expresar su esencia, y sus atributos son superiores á las concepciones y representaciones humanas, sobre todo si se trata de hombres terrenos y carnales. Así es que cuando el paganismo decía á San Teófilo, por boca de Autólico, *muéstrame tu Dios*, el filósofo cristiano le respondía: *muéstrame tu hombre*, es decir, muéstrame que estás exento de pecado, pues sólo lo que es puro puede ver á Dios.

§ 12.

LA FILOSOFÍA CRISTIANA EN EL SIGLO IV.

El arrianismo y las demás herejías que en pos de él aparecieron, cambiaron y modificaron la dirección intelectual cristiana de los primeros siglos, y fueron causa de que los escritores eclesiásticos fijaran con preferencia su atención en las cuestiones teológicas. Mientras que en Occidente las frecuentes perturbaciones políticas y las irrupciones continuas de los bárbaros retardaban y ahogaban el movimiento científico, representado por la escuela africana, también en Oriente el gran movimiento filosófico, representado por la escuela alejandrina, cedía el lugar al movimiento teológico y dogmático, representado por los discípulos y sucesores de Orígenes, por los Atanasios, Naziancenos, Basilios, Gregorios de Nissa y Cirilos, obligados á moverse y luchar en terreno dogmático y exegético, porque así lo exigían las necesidades de la época.

No se crea por eso que este período de tiempo y los trabajos de estos escritores fueron completamente

estériles para la Filosofía cristiana. Aunque esparcidas y diseminadas aquí y allá, encuéntranse en sus obras ideas y teorías filosóficas que contribuyeron á esclarecer, fijar y desarrollar ciertas cuestiones fundamentales de la Filosofía cristiana, y especialmente las que se refieren á la creación, á las relaciones de lo infinito con lo finito, al origen y destino del hombre, á la espiritualidad é inmortalidad del alma, al origen y naturaleza del mal, etc.

La argumentación dialéctica y con frecuencia sofística de la herejía, obligó á los escritores católicos indicados á acudir también á la lógica para defenderse y defender los dogmas, y esto explica los pasajes, alusiones y argumentos tomados de la lógica de Aristóteles que se encuentran en los Padres de este período, pudiendo decirse que éstos introdujeron en la Filosofía cristiana el elemento aristotélico, así como San Panteno, Clemente de Alejandría y Orígenes habían introducido en ella el elemento platónico. De entonces más quedaron sentadas las bases fundamentales de la Filosofía cristiana, considerada como organismo científico concreto, es decir, de la ciencia, que, tomando como punto de partida y como norma y guía del pensamiento la verdad cristiana, se asimila todos los elementos dispersos en la ciencia pagana, para darles vigor, fuerza y fecundidad, al fundirlos y armonizarlos en una concepción más alta y comprensiva, apoyada y coronada por la idea católica. Que esto y no otra cosa ha sido, es y será en todo tiempo la Filosofía cristiana, el movimiento libre y espontáneo de la razón fecundada por la verdad divina que entra en ella por medio del principio cristiano, y protegida por este principio divino

contra los errores y extravíos de la razón puramente *racional*, de la ciencia puramente humana.

La introducción en la Filosofía del elemento aristotélico, después de los trabajos y ejemplo de la escuela alejandrina, determinaron además el predominio y como la victoria definitiva de la dirección conciliadora y armónica entre la Filosofía y el Cristianismo, representada por la escuela de Alejandría, sobre la dirección hostil y exclusivista representada por la escuela africana.

Á estos resultados contribuyeron también no poco los ya citados Temistio, Simplicio, Aurelio Macrobio, Juan Filopón, y algunos otros comentadores é intérpretes de las obras de Aristóteles, que florecieron en este siglo y en los dos siguientes. Entre estos últimos merecen mención especial el citado Filopón, cuyos comentarios y escritos contribuyeron más eficazmente que los de sus antecesores á la introducción y afirmación del elemento aristotélico en la Filosofía cristiana de los primeros, ya porque abrazó el Cristianismo, si bien incurrió en el Triteismo y algunos otros errores dogmáticos, ya porque puso de manifiesto la superioridad relativa de Aristóteles sobre Platón y las diferencias doctrinales que separan á los dos filósofos, sin dejarse llevar de los prejuicios sincretistas y de las tendencias excesivamente conciliadoras de Simplicio y de otros comentadores, empeñados en conciliar, confundir é identificar á toda costa las ideas y teorías de los dos grandes representantes de la Filosofía helénica.

Juan Filopón escribió además comentarios sobre el *Haxameron*, en los cuales revela conocimientos superiores á los generales de su época en materia de física,

de cosmogonía y de astronomía. Las tinieblas, lejos de ser una substancia, como pretendían algunos en su tiempo, no son más que la ausencia de la luz: los astros se mueven, no por los ángeles ó espíritus, sino por una fuerza motriz que recibieron en su creación: y la tierra es un cuerpo esférico, debiendo rechazarse la opinión contraria que defendían ó habían defendido algunos escritores eclesiásticos, y con especialidad los representantes de la escuela siriaca ó de Antioquía.

§ 13.

SAN GREGORIO DE NISSA Y EL NAZIANCENO.

Entre los Santos Padres de la Iglesia y escritores cristianos que florecieron en el cuarto siglo y parte del siguiente, los que más se ocuparon en materias filosóficas, fueron *San Gregorio de Nissa* y su homónimo el *Nazianceno*. Además de las verdades fundamentales de la Filosofía cristiana, enseñaron:

a) Que el hombre, á pesar de su pequeñez aparente ó cosmológica, es superior á todos los cuerpos terrestres y celestes, á causa de su inteligencia y libertad.

b) Que el alma racional informa, vivifica y anima al cuerpo humano en todas sus partes y de una manera indivisible, sin residir en alguna parte determinada del mismo.

c) Que esta alma comienza á existir al mismo tiempo que el cuerpo por ella informado, y no antes: *Anima in corpus divino condita flatu, immeat externe*, escribe el Nazianceno, rechazando la teoría platónica

acerca de la preexistencia de las almas (1), adoptada después por Orígenes.

El primero, ó sea San Gregorio de Nissa, se ocupó con mayor detenimiento y con mayor sentido filosófico en el examen y resolución de las principales cuestiones pertenecientes á la teodicea y la psicología. El Obispo de Nissa, después de refutar el antropomorfismo en todas sus fases, aduce sólidas razones y argumentos para probar la existencia de Dios, su unidad, su perfección infinita, su omnipotencia, y al demostrar y exponer los demás atributos de la divinidad, insiste especialmente sobre su inmaterialidad absoluta, á la cual considera como fundamento ó razón suficiente primitiva de la posibilidad y existencia de seres inmateriales y espirituales.

En orden al problema psicológico, Gregorio de Nissa comienza por enseñar que el alma humana debe su origen á la acción inmediata de Dios, ó sea á la creación *ex nihilo*, y que esta creación no se verifica, ni antes de la formación del cuerpo, como pretendían los platónicos y origenistas, ni después de la formación perfecta de éste, sino en los primeros días de su organización en el vientre de la madre. Deben rechazarse, por lo tanto, como falsas las opiniones y teorías contrarias, y principalmente las que suponen que el alma del hijo es producida, ó por el alma del padre, ó por la acción mutua y combinación ó choque de la acción del padre y de la madre, á la manera que el fuego es producido por la acción mutua ó choque del hierro y el

(1) «Vereor ne absurda etiam ac praepostera cogitatio cuiquam obrepat, tanquam anima alibi usquam versata sit, ac deinceps corpori astricta fuerit.» *Opera*, Orac. 31.

fuego: *Alii demum hominem autumant.... facultatem animam generandi cum coitu habere; alii ex utraque parte maris et foeminae animam proseminari tradunt, quemadmodum cum lapis aliquis et ferrum collisa fuerint, ex inflammatione ignis gignitur.*

Después de esto, y sin perjuicio de reconocer que la unión del alma con el cuerpo es cosa muy difícil de explicar y comprender *(rationem quandam conjunctionis habet, quae explicari dicendo et intelligi cogitando non potest)* en cuanto á su modo y naturaleza íntima, enseña terminantemente, no solamente la unidad esencial y substancial del hombre *(cum unus et idem homo sit qui corpore et animo constat, unum esse communeque tribuendum ei dicimus)* como persona, sino la unidad, ó, digamos mejor, la unicidad del alma, afirmando explícitamente que las tres vidas ó manifestaciones vitales que existen en el hombre con todas sus funciones (1), proceden de una sola y misma alma *(unica quaedam est intelligens)*, que es el alma racional ó inteligente. Como la correlación ó la dependencia mutua de las diferentes facultades y funciones vitales es conse-

(1) He aquí uno de los pasajes en que expone esta doctrina, que representa uno de los dogmas capitales de la psicología cristiana: «Ceterum, etsi superiori oratione declaratum est, triplex esse in vivendi facultate discrimen, ut alia sit vita quae quidem nutriatur, expers tamen sit sensus; alia et nutriatur et sentiat, careat autem facultate rationis; alia denique et ratione utatur et perfecta sit, perque facultates caeteras omnes diffusa, ut in iis existat, et tanquam eximium quiddam intelligentiae vim habeat; nemo tamen idcirco existimet tres in humano opificio animas existere, seorsum certis quasi limitibus circumscriptas, ut naturam hominis ex pluribus animis conflatam putare debeamus. Nam vera et perfecta anima reapse unica quaedam est, intelligens, nulla ex materia crassa constans, sed per sensus, naturae illi crassae mixta.» *Op. om.*, col. 72, edic. Paris, 1605.

cuencia natural de la unidad substancial y anímica, enseñadas por el Obispo de Nissa, éste afirma también la mutua dependencia y relación entre los sentidos y la inteligencia, la cual depende de aquellos parcialmente, según que no puede ejercer sus funciones propias sin la cooperación y acción de los sentidos: *Neque facultas intelligens sine sensu actiones suas exercet.*

La existencia y condiciones de la libertad humana son también objeto de las investigaciones del Obispo de Nissa, el cual considera esta libertad del hombre como la más importante y noble de sus prerrogativas, puesto que le confiere el poder de juzgar y elegir libremente, y le exime de la ley de la necesidad: *Nulla necessitatis lege tenetur; sed judicio certo et liberrimo, quod vult, eligit.*

La imparcialidad histórica nos obliga, sin embargo, á observar que la mente del Nisseno no estaba libre de contradicciones, ó al menos de vacilaciones, en el problema psicológico. Después de enseñar y afirmar tan explícitamente la unidad substancial, y, sobre todo, la unidad anímica en el hombre, parece ceder á las tendencias y como á solicitaciones platónicas que acaso había heredado de su maestro y amigo Orígenes, afirmando ó dejando entender en otros pasajes que el hombre verdadero, la verdadera persona humana, es el hombre interior, es el alma, y no el cuerpo, mero instrumento de aquél y de ésta: *Ego enim sum ille qui intus est homo.... Quamobrem corpus est hominis instrumentum, est animi instrumentum: siquidem homo proprie animo censetur.*

En cambio, es justo hacer constar que el Obispo de Nissa poseía conocimientos no muy comunes en

su tiempo acerca de las ciencias físicas y naturales; siendo muy de notar, entre otras cosas, el sentido científico y el criterio amplio con que concebía y explicaba la obra de la creación, dejando libre campo á la investigación y á la ciencia para interpretar la palabra revelada sin perjuicio de la fe, ó, digamos mejor, para que las ciencias físicas y naturales puedan fijar la realidad cósmica y su proceso sin negar la revelación mosaica. Así es que, al exponer la cosmogonía bíblica, le vemos apuntar ideas que sorprenden y llaman la atención, dadas las condiciones de las ciencias naturales por aquel entonces. Basta recordar, en confirmación de esto, que San Gregorio de Nissa supone y afirma que la luz creada en el principio, fué separándose de los otros cuerpos durante los tres primeros días ó épocas, para formar en el cuarto el sol y los astros por medio de la reunión y condensación de la luz creada de antemano y difundida por el espacio *(in trium dierum spatio illustrans Solis natura facta non est, sed cum in universitate rerum diffusa esset, simul coacta est et conjuncta)*; de manera que la creación del sol y demás astros en el cuarto día responde á condensaciones determinadas de la luz preexistente. Como se ve, hay aquí una especie de intuición y como una preformación rudimentaria, pero bastante explícita, de la famosa teoría de Laplace.

El Obispo de Nissa aduce sólidas razones y argumentos para probar la existencia de Dios, su unidad, su perfección infinita, su omnipotencia; y al demostrar y exponer los demás atributos de la Divinidad, insiste especialmente sobre su inmaterialidad absoluta, á la cual considera como fundamento ó razón suficiente

primitiva de la posibilidad y existencia de seres inmateriales y espirituales.

§ 14.

NEMESIO.

Entre los representantes más genuínos y principales de la Filosofía cristiana por este tiempo, débese lugar preferente al autor del tratado *De natura hominis;* obra tan poco conocida como digna de serlo por los historiadores de la Filosofía. Aunque no se sabe á punto fijo la época en que floreció su autor Nemesio, es muy probable que fué contemporáneo ó poco posterior á San Gregorio de Nissa, afirmando también algunos, no sin fundamento, que fué Obispo de Emesa. Pero sea de esto lo que quiera, lo que no admite duda es que su libro *De natura hominis* contiene el primer tratado sistemático y relativamente completo de psicología cristiana. En él trata del hombre en general y de su importancia especial en el orden de la creación; expone y explica la naturaleza del alma racional, su unión con el cuerpo, su inmortalidad y sus atributos principales; distingue las facultades sensibles de las intelectuales, los sentidos exteriores de los internos, tratando de cada una de estas facultades y de sus actos; habla del libre albedrío y de sus relaciones con la naturaleza y origen del alma, y trata, en fin, del hado, de la providencia y del destino final del hombre, y todo esto juntando y armonizando el método experimental con el método racional, empleando á la vez la

observación y el raciocinio, y hasta entrando en detalles fisiológicos y en indicaciones frenológicas. En suma: el tratado *De Natura hominis* de Nemesio es un ensayo de psicología superior á cuanto había producido la Filosofía pagana, y en él se revela la seguridad y la luz que la ciencia psicológica había recibido ya de las ideas cristianas.

Los capítulos primero y segundo son notables por la elevación de ideas y por el sentido amplio, generalizador y sistemático que en ellos se revelan. Nemesio, después de exponer las opiniones diferentes de los antiguos filósofos acerca del hombre, propónese fijar el sitio excepcional y superior que el hombre ocupa en la creación, y para conseguirlo traza á grandes rasgos la marcha cosmológica de los seres, subiendo desde el mineral hasta el hombre por medio de gradaciones sucesivas y de ascensiones ordenadas, que hacen del universo mundo un conjunto armónico, revelación de la inteligencia suprema, en la que se halla su arquetipo y su razón suficiente. Después de esto, el filósofo cristiano describe con bella y elegante frase la nobleza y las magnificencias del hombre como ser moral elevado por Cristo á la comunicación superior con la Divinidad (1), bien así como la extensión y poderío de su inteligencia y de su libertad.

(1) He aquí parte de este notable pasaje, por el cual se puede venir en conocimiento del estilo y elevación de ideas de este filósofo cristiano: « Quis igitur dignis laudibus hujus nobilitatem animalis prosequi potuerit, quod intra se mortalia immortaliaque complectitur, quod irrationalia rationalibus conjungit, quod omnifariae creationis in sua natura claudit, fertque simulacrum? Quamobrem et parvus mundus homo nominatur: tam eximia, divina providentia, dignitate donatus, propterquam omnia praesentia, quaeque

La discusión que entabla á seguida para examinar y combatir las falsas teorías de gran número de filósofos paganos acerca de la naturaleza del alma, pone de manifiesto que conocía perfectamente la historia de la Filosofía, á la vez que descubre el desembarazo y seguridad con que procedía en este examen, seguridad y desembarazo debidos sin duda á la luz que sobre este gran problema difunde el Cristianismo. El resultado final de esta discusión filosófica, es la afirmación de la espiritualidad é inmortalidad del alma humana; porque «una vez demostrado que el alma no es ni cuerpo, ni armonía, ni temperamento, ni cualidad alguna de las que se han mencionado, es preciso admitir que el alma es una esencia incorpórea *(essentiam quandam incorpoream animam esse)*, y tampoco puede ponerse en duda que es inmortal»: *non dubium quin sit immortalis.*

La existencia del libre albedrío y de la libre elección entre el bien y el mal es también objeto de razonada discusión para el filósofo cristiano, el cual refuta

---

futura sunt, propter quem Deus homo factus est; qui ad incorruptionem desinit, mortalia diffugit: qui globis imperat coelestibus, ob Dei quam nactus est similitudinem: cum Christo vivit: Dei filius est: omnem dominatum, omnem lautitiam proculcat. Quis tanta eloquentia est, ut hujus possit tam insignem, oratione complecti rerum exuberantiam? Quod maria peragrat, coelestes globos speculatione transcendit, astrorum motus et intervalla, et dimensiones satagit atque atractat: terra fruitur et mari; feras et cete contemnit: omnem scientiam et artem corrigit: extorrem, quibus vult, litteris orbisque reconciliat; nullo corporis cohibetur impedimento: futura praenuntiat, cunctis imperat, cunctis dominatur, cunctis fruitur, cum angelis, cum Deo colloquitur: creatis a Deo jubet, daemonibus praescribit, rerum naturam exquirit, a Deo suscitatur, domus et templum Dei gignitur: et haec omnia virtutibus comparat ac pietate.» *De Nat. hom.*, cap. I.

las teorías fatalistas de la Filosofía pagana, y demuestra con toda clase de razones y argumentos la posibilidad y existencia del libre albedrío en el hombre, alegando al efecto, entre otras razones, que el libre albedrío es una consecuencia natural de la inteligencia: *concluditur hominem cum libero natum esse arbitrio, et mutabilem esse: mutabilem quidem, quia genitus; cum libero autem arbitrio, quia rationalis.*

Como Aristóteles y los escolásticos, Nemesio divide el apetito sensible en *irascible* y *concupiscible*, señalando el hígado como asiento principal y órgano del segundo, y el corazón como órgano del primero: *Instrumenta sunt concupiscibilis quidem hepar; irascibilis autem cor.*

Ya dejamos dicho que este filósofo cristiano, al exponer y analizar las diferentes facultades del hombre y sus funciones, recurre con frecuencia á la observación y la experiencia, y su libro ofrece indicaciones fisiológicas y frenológicas muy notables (1), atendida

(1) En confirmación de esto, y como ejemplo del método empleado por Nemesio, léase el siguiente pasaje, en el cual, con ocasión de examinar y fijar el asiento de la memoria, resume su teoria acerca de los órganos de los sentidos externos é internos y de sus funciones propias: «Hujus (memoriae) porro instrumentum est cerebri in occipite ventriculus, quem parencephalida et parencranida vocant, et in ipso animalis spiritus. At quoniam sensuum principia et radices, anteriores esse dicimus cerebri ventriculos, existimationis (imaginationis) autem medium ventriculum, denique memoriae sedem in occipite, an haec ita se habeant, expedit demonstrare, ne dictis credere sine ratione et temere videamur. Atque aptissima illa demum est demonstratio, quae ex ipsa partium corporis actione sumpta est: anterioribus enim ventriculis quoquo modo laesis, sensus e vestigio impediuntur: et existimationis locus manet incolumis; medio autem laborante ventriculo, imaginatio delirat.... Quod si cum anterioribus medius laboret ventriculus, ratiocinatio cum sensibus offendi-

la época de su publicación. En suma: el libro de Nemesio es un tratado de psicología que revela el notable desarrollo que esta ciencia había recibido ya durante el siglo IV bajo la influencia del Cristianismo, y también los progresos que hubiera podido realizar en los siguientes siglos, á no haber sobrevenido la doble irrupción y las ruínas amontonadas por los bárbaros del Norte y por los hijos de la Arabia.

§ 15.

FILOSOFÍA AREOPAGÍTICA.

Llamo aquí Filosofía areopagítica á la doctrina filosófica contenida en los libros atribuídos á San Dionisio Areopagita, porque no entra en mis propósitos ni en mi objeto prejuzgar ni discutir la autenticidad de estos libros. Para nosotros es bastante probable que el

---

tur: occipite autem laborante, sola obtunditur memoria, nulla in parte ob hoc sensu et existimatione laesis.... Quod si cum anterioribus, et medius, et postremus aliquid patiatur laesionis, tunc et sensus, et existimatio, et memoria pariter afflictantur.» *De Nat. hom.*, cap. XIII.

Al hablar del sentido del gusto, escribe las siguientes palabras, muy á propósito para dar idea del método que sigue en su libro: «Visum supra per rectas spectare lineas, memoravimus; at olfactus et auditus non per rectam modo lineam, sed omnifariam; tactus autem et gustus, neque per rectas lineas, nec undecumque cognoscunt, sed tunc solum cum suis adhaeserint sensibilibus.... Est sane gustus saporum receptio: ejus autem organum lingua, et linguae potissimum extremum; item cum his palatum, ad quae ex cerebro defluunt nervi late explicati, et factam acceptionem ad suum referentes principium.» *Ibid.*, cap. IX.

autor de éstos no puede ser el Areopagita ateniense convertido por San Pablo, porque á ello se opone el silencio que acerca de libros tan interesantes guardan los escritores eclesiásticos de los primeros siglos, y principalmente Eusebio de Cesárea. Bien es verdad que algunos pretenden descubrir citas y alusiones á estas obras en los escritos de Orígenes, San Dionisio de Alejandría, su contemporáneo, y algunos otros.

Empero cualquiera que sea la opinión que se adopte acerca de la autenticidad y verdadero autor de los libros que llevan el nombre del Areopagita, es indudable que estos libros representan y entrañan la introducción, la fusión, ó, digamos mejor, la encarnación de la idea neoplatónica en la idea cristiana, en la parte que la primera es compatible con la segunda. No es posible desconocer esto desde el momento que se pasa la vista por estos libros, y principalmente por el que se titula *De Divinis Nominibus*. El estilo, los giros del lenguaje, y las ideas, todo entraña sabor neoplatónico, hasta el punto de que algunas frases parecen reminiscencias y reproducciones de otras análogas de Plotino y Jámblico, y si algunas de ellas se tomaran aisladamente y sin relación con antecedentes y consiguientes, se prestarían á sentidos heterodoxos y á interpretaciones panteísticas. De aquí procede, en gran parte, la obscuridad de que adolecen los libros areopagíticos, punto acerca del cual merecen recordarse y trascribirse las atinadas reflexiones de Santo Tomás, al exponer y comentar el libro *De Divinis Nominibus*. «Se debe considerar, escribe el Doctor Angélico (1), que San Dionisio

(1) *Exposit. in lib. de Div. Nom.*, prol.

usa de un estilo obscuro en todos sus libros, lo cual ciertamente no hizo por ignorancia, sino de propósito, ó sea para no exponer á la irrisión de los infieles los dogmas sagrados y divinos.

»Hay también otras causas que producen dificultad y obscuridad en los libros indicados. La primera causa consiste en que usa el estilo y modo de hablar que empleaban los platónicos, —téngase presente que Santo Tomás comprendía generalmente bajo esta denominación á los neoplatónicos,—el cual no se usa entre los modernos. Los platónicos, queriendo reducir todas las cosas compuestas y materiales á principios simples y abstractos, pusieron las especies ó esencias de las cosas separadas de éstas, afirmando que existe el hombre fuera de la materia, y lo mismo aplicaban á las demás especies naturales: así es que decían que este hombre singular sensible no es aquélla que es *el hombre*, no es la esencia del hombre, sino que se dice hombre por participación de aquel hombre separado.... Y estos filósofos aplicaban también esta abstracción ó separación de las esencias, á las más universales ó comunes, como son las razones ó conceptos de bien, de uno, de ente; pues ponían una cosa primitiva *(unum primum)* que es la esencia misma de la bondad, de la unidad y del ser, la cual es Dios, afirmando á la vez, y en consecuencia, que todas las demás cosas se dicen buenas, ó unas, ó entes por derivación de aquel uno primero, ó sea de Dios. De aquí es que á este primero le daban las denominaciones ó nombres de bien mismo ó puro, bien *per se*, bien principal, sobre bien, bondad de todos los bienes: *Unde illud primum nominabant ipsum bonum, vel per se bonum, vel principale bonum, vel su-*

perbonum, *vel etiam bonitatem omnium bonorum.*»

«Esta concepción del platonismo, añade Santo Tomás, en lo que se refiere á las especies ó esencias naturales separadas, no está conforme con la fe, ni con la verdad; pero es muy verdadera y muy conforme con la fe cristiana en la parte que se refiere al primer principio de las cosas. Por lo cual San Dionisio algunas veces da á Dios el nombre de *ipsum bonum*, *aut superbonum*, y del mismo modo, ó por la misma razón, le apellida otras veces sobrevida, sobresubstancia: *et similiter nominat ipsum* (Deum) *supervitam*, *supersubstantiam.*»

Quien quiera que leyere los libros areopagíticos, y principalmente el de *Divinis Nominibus*, sin perder de vista estas atinadas y exactísimas observaciones del Doctor Angélico, podrá reconocer sin gran dificultad el pensamiento filosófico de su autor, que puede resumirse en los siguientes términos:

La Divinidad, considerada en sí misma, en su naturaleza íntima é infinita, de tal manera es superior á la mente humana, que bien puede llamarse inefable, indecible, innominable *(ineffabilis*, *indicibilis)*, oculta é incomprensible. Sin embargo, Dios, aunque desconocido é impenetrable en sí mismo en cuanto que excede á todo entendimiento, á toda razón y mente *(omnem intellectum*, *et rationem et mentem excedens)*, puede ser conocido de algún modo imperfecto por medio de las cosas creadas, que son imágenes y ejemplares del primer ser, al cual subimos, ora por afirmación, considerándole como causa de todo *(in omnium causa)*, ora por vía de remoción y de exceso *(in omnium oblatione, et excessu)*, según que con toda verdad po-

demos reconocer de él y negar todo lo que está en las criaturas. En este último sentido, Dios no es ente, sino sobreente; ni substancia, sino sobresubstancia, y sobrebien, y sobrevida, y sobremente.

El conocimiento por remoción, negación y como por ignorancia *(per ignorantiam)*, es el que más se acerca á la naturaleza oculta y supersubstancial de la Divinidad *(supersubstantiali et occulta Deitate)*, dadas las fuerzas naturales de nuestro entendimiento. Empero por medio de la fe divina, de la revelación y de la gracia, podemos penetrar en el santuario de la Divinidad, aunque sin comprenderla, según que nuestra mente, elevándose sobre todas las cosas finitas, y sobre sí misma, queda como unida y absorbida en los rayos esplendorosos de la Divinidad: *Et est rursus divinissima Dei cognitio* (1), *quae est per igno-*

(1) El autor, al hablar de este conocimiento superior y divino, se expresa en términos ó frases muy parecidas á las de algunos neoplatónicos, pero á las cuales corresponde sentido diferente, ya porque excluyen el sentido panteista, ya principalmente porque estos pasajes se refieren, no á un conocimiento debido á los esfuerzos de la razón humana, sino á fuerzas divinas y sobrenaturales infundidas por Dios en orden á la fe, la oración y la contemplación mística en sus diferentes grados. He aquí algunos de los pasajes aludidos:

«Nihil igitur est inconveniens ex obscuris imaginibus ad omnium causam ascendentes, supermundanis oculis contemplari omnia in omnium causa, et sibi invicem contraria uniformiter et unite.» *De Div. Nom.*, cap v.

«Oportet autem videre mentem nostram habere quidem virtutem ad intelligendum, per quam intelligibilia inspicit, unitionem autem excedentem mentis naturam per quam conjunguntur ad ea quae super ipsam. Secundum hanc igitur oportet divina intelligere, non secundum nos, sed nosipsos totos extra nosipsos statutos, et totos deificatos. Melius enim est esse Dei, et non nostri ipsorum.» *Ibid.*, cap. VII.

rantiam cognita secundum unitionem super mentem, quando mens ab aliis omnibus recedens, postea et seipsam dimittens, unita est supersplendentibus radiis.

De Dios, como Ser infinito y como Bien substancial, proceden, por creación, todos los demás seres y todos los demás bienes, de manera que en este sentido la bondad divina se comunica y extiende á todo cuanto existe *(ut substantiale bonum, ad omnia existentia extendit bonitatem)*, y así como todos los cuerpos participan y reciben más ó menos la luz del sol material, así también Dios, sol inmaterial y Bien arquetipo, envía proporcionalmente los rayos de su bondad á todas las cosas que existen: *omnibus existentibus proportionaliter immittit totius bonitatis radios.*

Estos rayos de la bondad divina,—á la que apellida también el autor del libro, en su lenguaje especialísimo, sobrebondad buena—*super bonitatem bonam*,—contienen la razón suficiente de la existencia, de la substancia, de la vida, de los actos y demás perfecciones, ya de los seres inteligibles é intelectuales, ó sea de los ángeles con su inmortalidad (1) é incorruptibilidad, con su exención de toda muerte, de toda materia y de toda generación, ya también de las almas humanas con todos sus bienes ó perfecciones, con su inteligencia y con su vida perpetua ó con su incorruptibilidad substancial.

(1) «Propter ipsos (radios bonitatis divinae) substiterunt intelligibiles, et intellectuales omnes et substantiae, et virtutes, et operationes; propter ipsos sunt, et vivunt, et vitam habent indeficientem, et imminorabilem, a corruptione universa, morte, et materia, et generatione mundae existentes.... Sed et quaecumque coelestis hierarchiae sunt Angelis convenientes mundationes, supermundanae illuminationes, ex omnium causa et fontana sunt bonitate.» *De Divin. Nomin.*, cap. IV.

Sed et post illas claras et admirabiles mentes, animae et quaecumque sunt bona animarum, sunt propter super bonitatem bonam, intellectuales illas esse et habere substantialem vitam inconsumptibilem, etc.

En atención á que Dios, como ser infinito, excluye toda determinación, todo límite ó circunscripción *(non quodam modo est existens, sed simpliciter et incircumscripte)* contiene en sí todo el ser, el ser absoluto, y por lo mismo contiene virtualmente todos los seres y modos de ser; de suerte que aun las cosas contrarias entre sí, consideradas en su ser particular, en Dios, existen y preexisten en uniformidad y unidad *(uniformiter et unite),* ó sea sin excluir la unidad simplicísima de la esencia divina.

Esta doctrina del autor de los libros areopagíticos, tomada en el sentido indicado, representa lo que hay ó puede haber de verdad en ciertas frases panteistas, si se separa en ellas el *fermentum* panteista y la significación que sus autores suelen darles. La Filosofía cristiana puede decir, como la panteista, que Dios es el *ser uno y entero;* puede decir que Dios es *la identidad y la unidad de los contrarios;* puede decir que *la contradicción y oposición se resuelven en unidad y desaparece en Dios*, con otras frases análogas que suele usar el panteismo; pero á condición de darles el sentido ortodoxo que acabamos de indicar en las frases y para las frases del autor de los libros areopagíticos. Los seres que nos rodean, considerados en sí mismos, son finitos; pero considerados en Dios, son infinitos, porque en Dios son la misma esencia divina *(in Deo autem sunt infinita, quia in Deo sunt ipsa divina essentia)*, como dice Santo Tomás. Los seres que en sí mismos entrañan

diversidad y oposición, pierden éstas en Dios, en el cual existen y preexisten en unidad perfecta y sin distinción. En este punto, la diferencia entre la Filosofía cristiana y el panteismo, no está precisamente en la materialidad de las frases, sino en su sentido y significación.

El filósofo católico no debe perder de vista estas indicaciones, porque hay ciertos panteistas que pretenden demostrar que sus teorías no se oponen á la Filosofía verdaderamente cristiana, aduciendo con este objeto frases y palabras tomadas de los escritores sagrados y de los Padres de la Iglesia. Por cierto que si entre los últimos no citan con más frecuencia al Areopagita, deberá ser sin duda porque no manejan mucho sus libros; porque la verdad es que encontrarían en éstos frases y textos de aquellas que el krausismo, en su calidad de panteismo vergonzante, suele rebuscar en los autores cristianos. Así, por ejemplo, no desperdiciaría la ocasión de citar en su favor al autor de los libros areopagíticos cuando afirma que Dios es el ser mismo para las cosas ó en las cosas que existen *(ipse est esse existentibus)*, y cuando nos presenta la unidad divina como una realidad simple *a qua, et ex qua, et per quam, et in qua, et ad quam omnia sunt, et coordinata sunt.... et convertuntur.*

El sentido panteista ó panenteista á que pudieran prestarse estos textos tomados aisladamente, se hallan excluídos por los antecedentes y consiguientes que los acompañan, y por el sentido general del libro. Así, por ejemplo, después de haber escrito que Dios *est esse existentibus*, indica claramente que esta locución se debe tomar en sentido causal—*causaliter*, dice Santo

Tomás,—cuando añade después que Dios *omnis quocumque modo existentis, praexistens est principium et causa*, y poco antes había escrito que *totius esse secundum virtutem superssubstantialem est substantificatrix causa, et causatrix existentis.*

Por lo que hace al segundo texto, basta leer la interpretación, ó digamos paráfrasis del mismo por Santo Tomás (1), para reconocer y persuadirse que nada hay de común entre el sentido filosófico ortòdoxo del mismo y el sentido que suelen atribuirle ciertos sectarios del panteismo.

No concluiremos este párrafo sin recordar y repetir lo que al principio del mismo indicamos, á saber:

(1) He aquí una parte de la exposición parafrástica del Doctor Angélico, que lleva impreso el sello de la claridad y profundidad de sus ideas: «Dicit (Dionysius) ergo primo, quod quia Deus laudatur unus, sicut omnium causa, et sicut omnia in se prae habens, propter hoc in Sacra Scriptura *juste*, id est rationabiliter, omnia *ad ipsam* Deitatem *remittuntur*, id est, reducuntur sicut effectus ad suam causam a qua procedunt.... Dicit enim Apostolus (Roman., XI, 36): «Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia: quibus tribus Dionysius duo addit, scilicet *a quo* et *ad quem*»; quae etiam non longe sunt a traditione Scripturae. Quibus quinque habitudinibus (relaciones) quinque correspondentia ponit, ut intelligatur, quod *a* Deo sunt omnia sicut a principio quod omnibus esse influit; *ex* Deo autem ordinata sunt omnia, in quantum in se ordo rerum sumitur ex ipsa ratione divinae bonitatis; *per* Deum manent omnia sicut per causam conservantem; *in* Deo continentur omnia sicut effectus in causa; et *ad* Deum convertuntur omnia sicut ad finem.... Ultima enim rei perfectio est ex eo quod attingit proprium finem.» *Expos. in lib. de Divin. Nom.*, cap. XIII, lec. 3.ª

Hemos subrayado las preposiciones que corresponden á las cinco especies de relaciones que, según el Areopagita, existen y pueden concebirse entre Dios y las cosas creadas, porque si el lector fija la atención en ellas y en su verdadero sentido, tendrá cuanto necesita para contestar á ciertas objeciones del panteismo, y sobre todo para discernir el sentido católico del sentido panteista.

que en la historia de la Filosofía los libros areopagíticos representan y significan la introducción y la incorporación del elemento neoplatónico en la Filosofía cristiana, y especialmente en la Filosofía escolástica, y más especialmente todavía en sus escuelas místicas. Añadamos que Santo Tomás, fiel á su misión providencial de construir la gran síntesis de la Filosofía cristiana, haciendo entrar en ella todos los elementos de vida y de ciencia, no descuidó este elemento neoplatónico, cristianizado por el autor de los libros areopagíticos, y su exposición ó comentario sobre estos libros es uno de los monumentos más bellos, más profundos y filosóficos de su genio, y es libro que merece ser leído y estudiado por todos los que se deleitan en las regiones altísimas y serenas de la metafísica.

§ 16.

SAN AGUSTÍN.—SUS OBRAS.

San Agustín *(Aurelius Augustinus)*, hijo de Patricio y Santa Mónica, nació en Tagaste hacia mediados (354) del siglo IV de la Iglesia. Durante su juventud frecuentó las escuelas de Madaura y Cartago, entregándose á la vez á una vida de desórdenes y también á la herejía de los maniqueos, en la cual incurrió siendo ya profesor de retórica en Cartago. La lectura de un libro de Cicerón titulado *Hortensius* despertó su genio filosófico adormecido hasta entonces, y á los veinte años de edad estudió las Categorías de Aristóteles, entrando así en el templo de la Filosofía bajo los

auspicios del fundador del Liceo, lo cual no impidió que diera cierta preferencia á Platón, cuyas tendencias y doctrina filosófica se hallaban más en armonía con su genio sentimental y místico.

Ganoso de brillar en teatro más acomodado á sus aspiraciones á la fama; inquieto y agitado en su interior por el vacío de verdad y de bien que atormentaba su espíritu, se embarcó para Roma, en donde desempeñó por algún tiempo una cátedra de retórica, pasando después á Milán con el mismo objeto. Allí encontró á su madre, á la cual había ocultado su salida de Cartago, y que había venido de África con el objeto de apartarle de sus desórdenes. Durante su permanencia en Milán entró en relaciones con San Ambrosio, cuyos sermones y discursos le condujeron de nuevo al conocimiento de la verdad católica, pero no pudieron librar su corazón de la tiranía de las pasiones. Su conversión fué obra especial de la gracia divina, que, en un momento dado, hizo cesar sus perplejidades, sus luchas y vacilaciones. Treinta y dos años tenía el hijo de Santa Mónica cuando la gracia triunfó de su resistencia y de sus pasiones, y treinta y tres cuando recibió el bautismo de manos de su amigo, maestro y Obispo San Ambrosio. De entonces más su vida fué una vida de santidad y de ciencia cristiana. Vivía vida monástica en compañía de algunos amigos, á quienes dió la Regla que lleva su nombre, adoptada después por varias Órdenes religiosas. Ordenado de sacerdote por el Obispo Valerio, de quien fué coadjutor ó *corepiscopus*, le sucedió en la silla de Hipona, que ocupó y santificó con sus virtudes hasta su muerte, acaecida á los ~~ochenta~~ ~~y cua~~tro años de edad, y mientras que los vándalos te-

nían sitiada á Hipona. Su cuerpo y su biblioteca fueron respetados por los sitiadores cuando se apoderaron de la ciudad.

Las obras de este insigne doctor de la Iglesia son tan numerosas como admirables por su contenido y por la profundidad de su doctrina. En la imposibilidad de enumerarlas todas, citaremos solamente aquellas cuyo contenido se halla relacionado más directamente con la Filosofía, por más que en casi todas se encuentren pensamientos é ideas de este género. Los principales escritos en que se halla expuesta, aunque por partes, y como diseminada su Filosofía, son:

a) Las *Retractaciones*, obra en que retracta, corrige y modifica algunas de sus sentencias y opiniones anteriores.

b) Las *Confesiones*, que contienen la narración de las vicisitudes de su vida moral y el proceso de su vida ó desarrollo intelectual hasta su conversión, con cuyo motivo toca ciertas cuestiones y expone ciertas ideas filosóficas.

c) Los libros *Adversus Academicos*, en los cuales discute las opiniones de los filósofos, y con particularidad las de la Academia en orden á la existencia y conocimiento de la verdad.

d) Los libros *De Ordine*, el que lleva por título *De Vita beata*, y los dos libros *Soliloquorum*, en todos los cuales se tocan y discuten varios problemas pertenecientes á la Filosofía.

e) El libro *De Immortalitate Animae* y el que escribió poco después con el título *De Quantitate Animae*, tratados esencialmente filosóficos, como lo es también en gran parte el tratado *De Libero arbitrio*,

dividido en tres libros, y el libro ó tratado *De Anima*, cuyo objeto es demostrar la espiritualidad perfecta del alma racional.

f) Merecen contarse también entre los tratados filosóficos el libro *De vera Religione*, en que se habla del origen y naturaleza del mal, y con mayor razón todavía la obra intitulada *De Genesi ad litteram*, dividida en doce libros, y en la que se plantean y resuelven varias cuestiones propiamente filosóficas, entre ellas las que se refieren á la divisibilidad infinita de la materia, á la naturaleza del alma humana, y á su origen ó propagación.

g) Pertenecen también á este género el tratado *De Natura boni*, en que se discute de nuevo la naturaleza y origen del bien y del mal; el libro *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*, en que se refutan varios errores filosóficos, y el tratado *De Trinitate*, dividido en quince libros, los cuales, si bien contienen en su mayor parte materias dogmáticas y teológicas, ofrecen á la vez frecuentes y notables puntos de vista filosóficos.

h) Finalmente, en la famosa *Ciudad de Dios*, obra más citada que leída, encuéntranse á cada paso pensamientos y problemas filosóficos, cuestiones, ideas é indicaciones críticas y científicas relacionadas con las ciencias filosóficas. Esta obra, que, según confiesa el mismo San Agustín, más bien debiera intitularse *Las dos Ciudades*, describe en sus veintidos libros la oposición y la lucha entre el bien y el mal, entre el mundo y Dios, entre la ciencia humana y la ciencia divina, entre la Filosofía pagana y la Filosofía cristiana, oposición y lucha que no pueden narrarse ni discutirse

sin narrar y discutir la mayor parte de los problemas filosóficos. Cierto que en esta grande obra, y especialmente en sus primeros libros, tropezaremos con apreciaciones, noticias, detalles y hasta capítulos enteros que ofrecen escaso interés en sí mismos, y hasta con relación al pensamiento fundamental de la obra; pero no es menos cierto que estos defectos se hallan superabundantemente compensados por la majestad de exposición, profundidad de ideas, elevación de miras y unidad armónica de pensamiento que brillan en los doce últimos libros de la obra, de los cuales puede decirse que constituyen la verdadera *Ciudad de Dios* de San Agustín. En ellos se describe y discute el origen, progreso y destino final de las dos ciudades; en ellos aparece, encarna y se desenvuelve la idea madre de la *Ciudad de Dios*, que no es otra que la concepción cristiana de la Filosofía de la historia. En realidad, los diez primeros libros de la *Ciudad de Dios* pueden considerarse como el prólogo, como los preliminares de la obra.

§ 17.

FILOSOFÍA DE SAN AGUSTÍN.

La Filosofía es para San Agustín la investigación diligente y el conocimiento científico de las cosas humanas y divinas, según que pertenecen ó conducen á la vida feliz: *sapientia mihi videtur esse, rerum humanarum divinarumque quae ad beatam vitam pertineant, non scientia solum, sed etiam diligens inquisitio.* La Filosofía es inferior á la ciencia cristiana, porque

es insuficiente para enseñar y conducir al hombre por el camino de la vida eterna; sin embargo, es buena en sí misma, no solamente porque es una perfección racional del hombre, sino porque es útil para engendrar y defender la fe cristiana: *fides per scientiam gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.*

La Filosofía *moral*, que trata del Sumo Bien como destino final del hombre y de sus acciones; la Filosofía *natural* ó física, que trata de Dios como autor del mundo, y la Filosofía *racional* ó dialéctica, que es la que nos enseña á aprender *(haec docet discere)*, la que nos pone en posesión de la ciencia y nos da la conciencia del saber *(scit scire: sola scientes facere potest)*, son las tres partes en que se divide la Filosofía. Aunque todas tres son útiles para la ciencia cristiana, la última ofrece especial utilidad, aun cuando se trata de resolver cuestiones de la Sagrada Escritura (1). El objeto de la Filosofía para San Agustín, se resume en el conocimiento de Dios y del alma humana: *Deum et animam scire cupio.—Nihilne plus.—Nihil omnino.*

Dos son los caminos ó medios para llegar al conocimiento del objeto de la Filosofía, y en general al conocimiento de la verdad, á saber: la razón y la autoridad. En orden de tiempo, ésta es anterior á la razón, pero en el orden de existencia la razón precede á la autoridad *(tempore auctoritas, re autem ratio prior est)*. Aunque la razón es el medio más apto para conducir á la verdad á los hombres ilustrados, la autoridad es necesaria, no ya sólo al vulgo y á los imperitos, sino

(1) «Disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum, quae in Litteris Sanctis sunt pertractanda, et dissolvenda, plurimum valet.» *De Doctr. Christ.*, lib. II, cap. XXXI.

en general á todos los hombres, en atención á que la autoridad y la fe que en ella estriba, son anteriores naturalmente á la investigación científica (1) y al conocimiento reflejo de las cosas. Esta autoridad puede ser, ó divina, ó humana; la primera es por su naturaleza suma, infalible é invariable; pero la humana está sujeta á error: *humana vero auctoritas plerumque fallit*.

De aquí es que el cristiano que por medio de la palabra y autoridad divina conoce á Dios, como autor de la naturaleza, de la doctrina ó Escritura Sagrada y de la gracia, posee una ciencia superior y la verdadera Filosofía, por más que ignore las letras humanas y la Filosofía pagana, la cual, en último resultado, sirve más bien para ejercitar los ingenios que para iluminar las inteligencias con la verdadera sabiduría: *magis ad exercenda ingenia, quam ad illuminandas vera sapientia mentes, valere solet*.

La afinidad y armonía que entre ciertos puntos de la doctrina platónica y la cristiana creyó descubrir, indujeron al autor de la *Ciudad de Dios* á conceder cierta preferencia al fundador de la Academia, á sus discípulos y sucesores, especialmente á los neoplatónicos, de los cuales escribe que *nulli nobis, quam isti proprius accesserunt*, si bien en algunos pasajes se esfuerza en moderar y reducir á justos límites aquella preferencia y las alabanzas excesivas que les había

(1) «Duplex enim est via quam sequimur cum rerum nos obscuritas movet, aut rationem aut certè auctoritatem.... Itaque quamquam bonorum auctoritas imperitae multitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditis, tamen quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, evenit ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus, non aperiat nisi auctoritas januam.» *De Ordine*, lib. II, cap. IX.

dado. Es probable que su genio idealista y su sentimentalismo religioso, junto con sus estudios y trabajos sobre Cicerón, influyeron en la preferencia que concedió al platonismo. Por lo demás, esta preferencia no le impidió reconocer el mérito relativo de las demás escuelas filosóficas, y tributar elogios y alabanzas á los filósofos que discurrieron rectamente (1) acerca de Dios y de la inmortalidad del alma.

Con respecto á Dios y al mundo, San Agustín enseña lo siguiente:

a) Existe un Dios único, simplicísimo, infinito, eterno é inconmutable en su ser y en su obrar, que, viviendo desde la eternidad en unión inefable del Verbo y del Espíritu Santo, produjo libremente y sacó de la nada al mundo con todos sus seres, desde los superiores hasta los más imperfectos, sin exceptuar la materia

(1) He aquí algunos pasajes que demuestran lo dicho en el texto: «Quicumque igitur Philosophi de Deo summo et vero ista senserunt, quod et rerum creatarum sit effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum: quod ab illo nobis sit et principium naturae, et veritas doctrinae, et felicitas vitae, sive platonici nuncupentur, sive quodlibet aliud suae sectae nomen imponant; sive tantummodo Jonici generis.... sive etiam, Italici...., sive aliarum quoque gentium.... eos omnes ceteris anteponimus, eosque nobis propinquiores fatemur.» *De Civit. Dei*, lib. VIII, cap. IX.

«Laus quoque ipsa qua Platonem, vel platonicos, sive academicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit; praesertim contra quorum errores magnos defendenda est christiana doctrina.» *Retract.*, lib. I, cap. I.

«Philosophi saeculi hujus, qui magni fuerunt, et docti, et caeteris meliores, animam humanam immortalem esse senserunt.» *Serm. de Temp.*, 139.

«Aristoteles Platonis discipulus, escribe en otra parte, vir excellentis ingenii, et eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans, etc.» *De Civit. Dei*, lib. VIII, cap. XII.

primera é informe *(quamdam penitus informem et sine qualitate materiam)*, entidad imperfectísima de suyo y próxima á la nada *(prope nihil)*, pero que contiene la razón de la mutabilidad de los cuerpos de una forma á otra, ó sea de la generación y corrupción de los mismos: *eumdemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil.*

Es tal y tan grande la excelencia de Dios; es tal la plenitud de la esencia divina, que el pensamiento y la palabra del hombre siempre quedan inferiores. De manera que después de haberle apellidado el *bien*, como Platón, y después de nombrarle *acto purísimo*, como Aristóteles, y después de decir que es bueno sin cualidad, grande sin cantidad, creador sin necesidad *(sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem)*, ó libre, y después de haber acumulado sobre la Divinidad cuantas ideas y palabras puede concebir y pronunciar el hombre, debemos reconocer su incomprensibilidad absoluta, y confesar que es superior á todo pensamiento humano y más superior todavía á toda palabra humana: *Verius enim cogitatur Deus, quam dicitur, et verius est quam cogitatur.*

En estas y otras frases análogas que emplea el Obispo de Hipona al hablar de Dios y exponer sus atributos, se ve claramente la influencia de la idea cristiana, que desde su aparición venía elevando la noción de Dios y purificándola de las sombras y de las concepciones imperfectas y erróneas en que la tenía cautivada y envuelta la Filosofía pagana.

b) Dios, al crear el mundo, lo creó en el tiempo, ó, mejor dicho, *con* el tiempo que plugo á su voluntad

soberana; así es que son inútiles las cuestiones referentes al tiempo y lugar en que Dios creó el mundo; porque la duración y el espacio que concebimos antes ó fuera del mundo son meras representaciones de la imaginación (1), sin fundamento real y racional. Aunque el universo mundo creado por Dios consta de substancias espirituales y de substancias materiales, no debe admitirse por eso otro mundo inteligible en el sentido de Platón, ó sea un mundo inteligible, existente y subsistente fuera del mundo sensible, pues no hay más mundo inteligible que las ideas arquetipas existentes desde la eternidad en la mente de Dios.

Estas ideas contenidas en la inteligencia divina *(quae in divina intelligentia continentur)*, y que son como las esencias ideales de todas las cosas existentes y posibles, sólo tienen distinción y pluralidad por comparación á las esencias ó naturalezas de que son arquetipos; pues, consideradas en sí mismas, *a parte rei*, ó según existen en Dios, son la misma una esencia divina. Así es que, en este concepto, y consideradas en sí mismas, son fijas é inmutables *(rationes rerum stabiles atque incommutabiles)*, eternas é invariables; de manera que, sin dejar de ser el principio típico, la esencia ideal, la razón suficiente primitiva de cuanto nace

(1) «Non utique in coelo nec in terra fecisti coelum et terram.... Neque in universo mundo fecisti universum mundum, quia non erat ubi fieret antequam fieret ut esset.... Si cujusquam sensus te Deum Omnipotentem.... antequam id faceres per innumerabilia saecula cessasse miratur, evigilet atque attendat, quia falsa miratur. Nam unde poterant innumerabilia saecula praeterire quae ipse non feceras?.... aut quomodo praeterissent si numquam fuissent?» *Confes.*, lib. XI, cap. XIII.

y muere, ellas no están sujetas á generación ni corrupción, á nacimiento y muerte: *Aeternae ac semper eodem modo se habentes, et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod interire potest, et omne quod oritur et interit.*

San Agustín añade que es tal la fuerza ó importancia científica de estas ideas, que sin su inteligencia el hombre no puede decirse con verdad sabio *(tanta in eis ideis vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo potest)*, ó poseer la verdadera ciencia de las cosas. Lo cual, en nuestro juicio, debe entenderse en el sentido de que la ciencia no es ni puede ser real y digna de este nombre, si no entraña el conocimiento de las relaciones entre las existencias creadas y las ideas divinas, entre lo finito y lo infinito, entre el mundo y Dios.

La providencia de Dios se extiende á todos los seres del mundo, sin excepción alguna, gobernando, administrando y dirigiendo todas las cosas á sus fines, sirviéndose al efecto de las causas segundas, las cuales influyen y obran unas sobre otras, sin perjuicio de la acción y dirección suprema del Creador *(et sic universa creatura per Creatorem suum)* de todas ellas. Dotadas de verdadera actividad, las substancias creadas, no sólo producen mutaciones y transformaciones continuas en el mundo, sino que, en virtud de ciertas ocultas energías seminales *(quaedam occultae seminariae rationes)*, pueden determinar la aparición de especies desconocidas antes, lo cual no quita que Dios sólo deba apellidarse el Creador de todas las cosas, puesto que es el Creador de esas causas y el que depositó en ellas aque-

llas energías seminales: *qui causas ipsas et rationes seminarias rebus inseruit* (1).

Esta providencia divina, que se extiende á buenos y malos, es de tal condición, que en virtud de su omnipotencia saca del mal el bien.

Todos los seres, en cuanto tales y como creados por Dios, son buenos, de manera que el mal, lejos de ser una substancia ó ente positivo, como pretenden los maniqueos, es la carencia de ser, la privación, ó del orden natural, ó de la manera connatural de ser, el defecto de alguna perfección *(corruptionem vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis)*. Dios, bondad suma y esencial, no es causa del pecado, sino de todo bien; la causa del pecado y el verdadero origen del mal es la voluntad humana *(improba voluntas, malorum omnium causa est)*, no porque ella sea mala en sí misma, sino en cuanto y porque se aparta del Bien inconmutable para convertirse á los bienes perecederos: *neque ipsa voluntas libera sit mala, sed malum sit aversio ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona.*

Excusado parece añadir que la posesión plena de Dios en la vida futura, ó sea la *vida eterna* del Cristianismo, constituye, según San Agustín, la suprema felicidad y el destino final del hombre, y que en la unión

(1) He aquí este notable pasaje de San Agustín, cuya importancia sube de punto en presencia de las teorías transformistas y de las discusiones paleontológicas de nuestros días: «Insunt corporeis rebus per omnia elementa mundi quaedam occultae seminariae rationes, quibus cum data fuerit opportunitas temporalis atque causalis, prorrumpunt in species debitas.... Et sic non dicuntur angeli, qui ista faciunt, animalium creatores, sicut nec agricolae segetum vel arborum creatores dicendi sunt.... Deus vero solus verus creator est, qui causas ipsas et rationes seminarias rebus inseruit.» *Quaest.* 83, cuest. 24.

con Dios por medio de la virtud, y en el conocimiento de Dios unido al conocimiento de sí mismo *(Deus semper idem, noverim me, noverim te)*, y basado sobre la humildad cristiana, consiste la felicidad del hombre en la vida presente.

La opinión del mismo con respecto á la esencia de los cuerpos es algún tanto dudosa; pues mientras que unas veces parece que distingue entre la extensión y la substancia ó esencia extensa *(aliud est magnitudo, aliud quod ab ea magnitudine magnum est)*, otras veces parece indicar que la extensión constituye la esencia del cuerpo: *Si hoc* (longitudinem, et latitudinem, et altitudinem) *demus corporibus, quantum mea opinio est, neque sentiri possunt, neque omnino corpora esse recte existimari.* Sea de esto lo que quiera, es cierto que admite la divisibilidad infinita de los cuerpos: *nullum esse quamlibet exiguum corpusculum, in quo divisio finiatur, sed infinite omnia dividi.*

La teoría psicológica de San Agustín es una de las partes más importantes y completas de su Filosofía. Según esta teoría,

a) El alma humana es una substancia propiamente espiritual é inmortal, superior á todas las demás criaturas, excepto los ángeles. La dignidad, nobleza y perfección de su ser y de sus facultades son tan grandes, que su morada y patria es el mismo Dios su Creador: *propriam quamdam habitationem animae ac patriam, Deum ipsum esse, a quo creata est.*

Por esta misma razón resplandece en ella de una manera especial, no ya sólo la imagen de Dios, sino la imagen viva de la Trinidad augusta, en su memoria, inteligencia y voluntad, sin perjuicio de la unidad de

substancia (1) y esencia. Á pesar de esta grandeza del alma por parte de su origen, de su esencia y de sus facultades, no por eso se ha de creer que es parte de la substancia de Dios, ni siquiera creada de la substancia angélica : *animam nec substantiam esse, quae Deus sit, neque ex Angelis, tanquam parentibus, Deum animas creare.*

b) Si el alma se une con el cuerpo, no es accidentalmente y en castigo de faltas cometidas en tiempos anteriores, como pretendía Orígenes, sino como forma constituyente, informante y vivificante del hombre. De aquí es que, como forma substancial y como esencia puramente espiritual é indivisible, no reside en parte alguna determinada del cuerpo, sino que está toda en todo el cuerpo y toda en cada parte del mismo : *Tota singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis. Per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur.*

c) Existen en el hombre dos órdenes de facultades de conocimiento, á saber : los sentidos, por medio de los cuales conocemos los cuerpos y el mundo sensible, y la razón, por medio de la cual conocemos la verdad y alcanzamos la sabiduría. La verdad objeto del entendimiento, no es cuadrada, ni redonda, ni larga; es idéntica y una para todos, independiente del alma y superior á ella. En la verdad suprema y una, conoce-

(1) «Haec tria, memoria, intelligentia, voluntas quoniam non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia.... Quocirca tria haec, eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia.» *De Trinit.*, lib. IX, cap. IV.

mos todas las cosas: la verdad no está fuera de nosotros, sino que habita dentro de nosotros mismos. *Noli foras ire.... in interiore homine habitat veritas.* Dios es como el sol secreto de nuestra inteligencia, que derrama en ésta la verdad: *Hoc interioribus nostris luminibus jubar sol ille secretus infundit.*

Fundados en estos y otros pasajes análogos, han pretendido algunos convertir á San Agustín en partidario de las ideas innatas y también del ontologismo. Pero si se tiene en cuenta, por un lado, que rechaza la teoría platónica acerca del conocimiento, y por otro que se encuentran en sus obras pasajes y opiniones incompatibles con la teoría ontológica, al menos tomada en sentido riguroso, bien puede decirse que aquella apreciación es por lo menos aventurada. Añádase á esto que los pasajes que en favor de aquella opinión suelen aducir los ontologistas, caben perfectamente y pueden explicarse en sentido independiente del ontologismo (1), siendo muy probable que cuando

(1) Tal acontece, por ejemplo, con aquel texto en que suelen apoyarse y hacer hincapié los que hacen al Obispo de Hipona partidario de las ideas innatas y del ontologismo: «Praesens est eis (hominibus qui ordinate interrogantur et respondent), quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt», pudiendo entenderse por el *lumen rationis aeternae* la razón humana, *participación de la luz increada* ó impresión de la *verdad primera*, como la apellida Santo Tomás, sin admitir por eso la teoría ontológica. Confírmase esto por el modo con que explica la generación y el proceso del conocimiento humano, explicación que nada tiene de común con la teoría ontológica, como se desprende del siguiente pasaje en que expone el desenvolvimiento gradual y ascendente del conocimiento humano desde los sentidos externos hasta el pensamiento puro: «A specie quippe corporis quod cernitur, exoritur ea quae fit in sensu cernentis, et ab hac ea quae fit in memoria, et ab hac ea quae fit in acie cogitantis.» *De Trinit.*, lib. XI, cap. IX.

habla de adhesión de la mente á la verdad inconmutable *(subadhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati)* é inteligible ; cuando nos dice que consultamos la verdad interna y superior *(supernam et internam consulimus veritatem);* cuando afirma que juzgamos de las cosas corporales y temporales según razones ó ideas incorpóreas y eternas *(secundum rationes incorporales et sempiternas)*, sólo quiere significar , ó que juzgamos de las cosas según los primeros principios, que contienen y expresan verdades inmutables , eternas y superiores á nuestra razón individual , ó que la razón conoce los cuerpos por medio de ideas *(rationes)* incorpóreas , universales y eternas objetivamente , puesto que se refieren á la esencia de los cuerpos , que es inmutable y eterna , por más que en cuanto á su existencia y accidentes estén sujetos á mutaciones.

Preciso es reconocer , sin embargo , que el pensamiento del Doctor de la gracia sobre este punto se presta á interpretaciones diferentes y envuelve cierta obscuridad.

d) Otro tanto puede decirse de su opinión acerca del origen del alma humana en los individuos posteriores á Adán. Recorriendo sus obras , encuéntranse pasajes en que expone las diferentes opiniones acerca de este punto , inclusa la preexistencia , sin decidirse por ninguna de ellas. En otros manifiesta marcada preferencia por la creación *ex nihilo*, aunque con cierta reserva , ya por la obscuridad del problema , ya por la dificultad que encontraba en explicar la transmisión del pecado original en esta hipótesis ; por lo cual escribía á San Jerónimo, que él abrazaba desde luego esta

opinión de la creación del alma *ex nihilo* para cada individuo, con tal que no destruya ó sea compatible con la existencia y propagación del pecado original: *Illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam non oppugnat, sit et mea; si oppugnat, non sit et tua.*

De todos modos, parece cierto que sus vacilaciones sobre este punto continuaron hasta los últimos años de su vida, puesto que en el libro de las *Retractaciones* confiesa paladinamente que ignora si las almas particulares son creadas, ó si proceden del primer hombre (1) y traen su origen del alma de Adán, la cual ciertamente fué creada *ex nihilo.*

e) San Agustín tiene también el mérito de haber sido el primero que planteó en el seno de la Filosofía cristiana el problema de la certeza, enseñando á combatir el escepticismo, y llamando la atención sobre la importancia científica de los hechos de conciencia. El hombre, nos dice, podrá dudar si el aire ó el fuego son fuerzas vitales; pero no podrá dudar jamás que vive, y se acuerda, y entiende, y quiere, puesto que todos estos actos van envueltos necesariamente en el acto mismo de dudar, y el que duda, piensa y sabe que no está cierto *(si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire)* ó que ignora algo. Por otra parte, qualquiera que conoce que duda, ya conoce una verdad, y posee certeza con respecto á la existencia de esta duda, y, por

(1) «Nam quod attinet ad ejus *(animi humani)* originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, cum factus est homo in animam vivam; an similiter, ita fiant singulis singulae, nec tunc sciebam, nec adhuc scio.» *Retract.,* lib. I, cap. I.

consiguiente, está ya cierto de alguna verdad (1); ya está cierto de alguna cosa de las que ocupan su pensamiento.

Después de esto, ó sea después de combatir y rechazar al escepticismo, establece y afirma la distinción entre los sentidos y la inteligencia, y consiguientemente entre el conocimiento sensitivo y el conocimiento intelectual *(aliud est sentire, aliud nosse)*, y que este último y no el primero es el que produce y constituye la ciencia, lo que se llama conocimiento real y racional de las cosas: *Si quid novimus, solo intellectu contineri puto et eo solo posse comprehendi.*

Ni se ha de creer por eso que los sentidos son inútiles en orden al conocimiento de las cosas, porque si bien es cierto que no son ellos los que suministran la verdad cierta, la sinceridad *(non est expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis)* ó realidad científica y racional de la verdad, cooperan, sin embargo, á ésta por medio de sus funciones propias y suministrando á la mente representaciones sensibles de los cuerpos. Por otra parte, las sensaciones son de suyo verdaderas *(in scipsa vera)*, y si algunas veces erramos ó nos engañamos acerca de éstas y sus objetos, no es culpa de los sentidos, que nos presentan ó hacen aparecer las cosas según su naturaleza y condiciones, sino que es

(1) «Utrum aëris sit vis vivendi, an ignis, dubitaverunt homines; vivere se tamen, et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et judicare quis dubitet? quandoquidem, etiam si dubitat, vivit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat certus esse vult; si dubitat, cogitat: si dubitat, scit se nescire.» *De Trinit.*, libro x, cap. xiv. Y en el libro *De Vera Relig.*, añade: «Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est.»

culpa de la razón que se precipita á juzgar de la realidad objetiva de las cosas, tomando por regla ó medida la acción de los sentidos, ó, digamos mejor, las impresiones subjetivas derivadas de éstos. Limítese el asenso ó juicio de la razón á lo que testifica y representa la sensación, y no habrá engaño ó error en el juicio: *Noli plus assentire quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est.*

§ 18.

CRÍTICA.

Por lo que acabamos de exponer, y por los pasajes citados puntualmente, con otros análogos que pudieran citarse, se ve desde luego que la Filosofía cristiana no necesitó que viniera al mundo la Filosofía semiracionalista de Descartes para poner de manifiesto la importancia científica de la observación psicológica, ni para plantear y resolver el problema de la certeza, como tampoco necesitó de la Filosofía cartesiana para reconocer y afirmar, según reconoce y afirma San Agustín, que en el problema psicológico y en el problema teológico ó divino, se halla resumido y representado el problema fundamental de la Filosofía, su objeto esencial: *Philosophiae duplex quaestio est; una de anima, altera de Deo.*

Empero el mérito principal de San Agustín como filósofo, consiste en el desarrollo que comunicó á la Filosofía cristiana, haciendo entrar en ella todas las grandes cuestiones que se relacionan con su objeto y esencia propia, y formando un cuerpo de doctrina en

que se concentran, aunan, desenvuelven y armonizan las corrientes varias que hasta entonces habían surcado en sentidos diferentes el campo de la misma. Todas esas grandes corrientes, presintiendo y adivinando, por decirlo así, que se hallaban amenazadas de sucumbir y desaparecer bajo las ruínas amontonadas por el paso de la justicia de Dios á través de la Europa y del Asia, parece como que quisieron refugiarse en el gran doctor africano, para que éste, concentrándolas y fundiéndolas en el crisol de su genio poderoso, les diera unidad, y vida y vigor y fuerza bastante para atravesar sin perecer el período de tinieblas, de ruínas, persecuciones y guerras que separan al siglo de la *Ciudad de Dios* del siglo de la *Suma Teológica*. Gracias al impulso vigoroso que recibió de San Agustín, la Filosofía cristiana pudo renacer en Santo Tomás con nuevo vigor, y lozanía, y esplendor, después de atravesar ciudades y bibliotecas reducidas á ceniza por el alfanje de los hijos del desierto, y pasando por encima de las ruínas amontonadas por los pies del caballo de Atila.

Así, pues, la Filosofía del grande Obispo de Hipona representa y contiene el primer ensayo relativamente completo y sistemático de la Filosofía cristiana. Encuéntrase realizado en sus obras, bien que de una manera fragmentaria y dispersa, el ideal de esa Filosofía; porque la Filosofía cristiana es el movimiento libre y espontáneo de la razón humana bajo la égida de la razón divina, la cual, dirigiendo y encauzando su actividad, la pone á salvo de los grandes errores y extravíos que en todo tiempo la han deshonrado y pervertido, cuando ha marchado entregada á sus propias fuerzas, al

mismo tiempo que agranda y extiende los horizontes de la razón humana. Porque la Filosofía cristiana lleva consigo una especie de refluencia recíproca entre la ciencia humana y la ciencia divina, entre la Filosofía y la Teología. Si la primera suministra á la segunda argumentos, demostraciones, analogías y métodos que la afirman y la aproximan á la razón humana, la segunda suministra á la primera la clave para la solución de los problemas más trascendentales de la Filosofía, de la moral y de la historia, sobre los cuales esparce vivísima luz. La fe, que, aun en el orden puramente humano y natural, es anterior á la razón, lo es mucho más cuando se trata de la fe divina; la cual, por consiguiente, lejos de excluir la ciencia, le prepara más bien el camino *(credimus ut agnoscamus.—Crede ut intelligas),* y afirma sus pasos, y ensancha su horizonte. Por eso también el ideal de la Filosofía cristiana envuelve y entraña la marcha paralela, armónica y relativamente independiente de la razón y de la revelación, de la ciencia filosófica y de la ciencia teológica: *Nisi enim aliud esset credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra dixisset propheta: Nisi credideritis, non intelligetis.*

El gran Doctor africano añade que la razón ejerce su actividad y ejerce sus funciones propias, aun cuando se trata de aquellas verdades que son propiamente objeto de la fe divina y de la revelación, porque aun en este caso pertenece á la razón examinar la autoridad que le presenta y manda asentir á aquellas verdades: *Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendem.*

Puede decirse que hasta en los últimos días de su vida, San Agustín procuró fijar y defender los derechos y el valor legítimo de la razón humana. En algunas de sus obras, el Doctor de la gracia había exagerado la necesidad del auxilio sobrenatural y de la virtud moral (*tantum cuique panditur, quantum capere potest propter propriam, sive malam, sive bonam voluntatem*); pero en el libro de las *Retractaciones* modifica estas ideas y desaprueba sus exageraciones acerca de este punto, reconociendo que la razón puede adquirir la ciencia y conocer muchas verdades (1), independientemente de la bondad moral y de la gracia divina.

Ya dejamos indicado que la *Ciudad de Dios* representa la creación de la Filosofía de la historia, verdadera *ciencia nueva*, traída al mundo por el Cristianismo; ciencia que la historia pagana no presintió siquiera, y que, bajo las inspiraciones del moderno racionalismo, se levanta hoy y se rebela con increíble ingratitud contra la religión de Cristo, que le dió el ser.

Mientras que Orosio escribía su historia para rebatir las acusaciones de los gentiles contra el Cristianismo, y mientras que Salviano, en su libro *De gubernatione Dei*, lloraba cual otro Jeremías sobre los males y calamidades de la época, apuntando ó dejando entrever uno y otro la grande ley del progreso humano, que el Cristianismo llevaba en su seno y comenzaba á revelar exteriormente, el autor de la *Ciudad de Dios*, remontándose sobre estos puntos de vista relativamente

(1) «Non approbo quod in oratione dixi: *Deus, qui nonnisi mundos verum scire voluisti*; responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera.» *Retract.*, lib. I, cap. IV.

parciales é incompletos, trazaba á grandes rasgos la marcha ordenada y progresiva de la humanidad bajo la acción providencial de Dios, bajo las aspiraciones previas y bajo la impulsión presente de la idea cristiana. Las luchas, los desórdenes y las contradicciones que agitan, perturban y conmueven las naciones y los individuos, desaparecen como por encanto para hacernos vislumbrar en su fondo la ley histórica encarnada en el género humano con su unidad de origen, su marcha progresiva á través del choque de las *dos ciudades*, y su destino final correlativo en la vida futura. Á pesar de las negaciones y contradicciones del racionalismo, esta idea, como todas las grandes ideas, se ha perpetuado á través de los siglos, y palpita en el fondo de todas las teorías y trabajos acerca de la Filosofía de la historia. Porque no es sólo en el *Discurso* de Bossuet donde reaparece; encuéntranse también vestigios y reminiscencias de ella en la *Ciencia nueva* de Vico con sus *corsi é recorsi*, y en las *Ideas sobre la Historia de la Humanidad* de Herder, y en la perfectibilidad indefinida de Condorcet, y en las edades armónicas de Krause, y en la teoría hegeliana y de tantos otros panteistas sobre la Filosofía de la historia.

§ 19.

TRANSICIÓN DE LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA Á LA ESCOLÁSTICA.

En nuestra opinión, San Agustín cierra el ciclo de la Filosofía patrística. Los Padres que escribieron después de él, tanto en la Iglesia griega como en la latina,

apenas se ocuparon en Filosofía. Por otra parte, el grande Obispo de Hipona, al cerrar sus ojos para pasar á mejor vida, pudo vislumbrar el sombrío porvenir de la ciencia filosófica, amenazada á la vez por la ruína del imperio de Occidente, próximo á sucumbir, y por las excisiones teológicas que fermentaban en el imperio de Oriente, junto con su decadencia moral y política. La Filosofía, pues, hubiera perecido, si la Providencia divina no hubiera velado sobre sus destinos, al menos con respecto al Occidente, preparando y distribuyendo por etapas ciertos hombres encargados de conservar y transmitir las tradiciones filosóficas de la antigüedad pagana y de la época patrística. Capela y Claudiano, Boecio y Casiodoro, Isidoro de Sevilla, Beda y Alcuino, son como otras tantas piedras miliarias colocadas por Dios en las diferentes naciones de la Europa, para señalarles el derrotero que debían seguir, si querían entrar de nuevo en los caminos de la luz, de la vida y de la ciencia. Son los grandes anillos de la cadena que une la Filosofía patrística con la Filosofía escolástica, y representan la época de transición entre estas dos grandes manifestaciones de la Filosofía cristiana. Hasta parece que el Dios de las ciencias, diríase que el Verbo de Dios, principio, medio y término de la historia, cuidó de colocarlos á conveniente distancia para que no se rompiera la cadena de la tradición filosófica, á pesar del gran espacio de tiempo que abraza esta época de transición. Marciano Capela y Mamerto Claudiano suceden á San Agustín, y pueden considerarse como el complemento de su siglo. Cuando el último descendió al sepulcro, llevaba ya algunos años de vida Boecio, cuyos trabajos, junto con los de Casio-

doro, su contemporáneo y sucesor, conservan la tradición filosófica durante el siglo VI. Finalmente, San Isidoro de Sevilla, el venerable Beda y Alcuino son como los depositarios de esa tradición durante los siglos VII y VIII.

§ 20.

CAPELA Y MAMERTO CLAUDIANO.

Marciano Capela (Felix Martianus Capella) fué natural de Madaura en África, y aunque se ignora la época fija de su nacimiento y de su muerte, se cree que floreció en la segunda mitad del siglo V. Escribió el *Satyricon*, especie de obra enciclopédica, cuyos dos primeros libros, que llevan el título extraño de *Himeneo de la Filosofía y de Mercurio*, sirven de introducción á los otros siete, en que trata de la gramática, de la dialéctica, de la retórica, de la geometría, de la aritmética, la astronomía y la música, ó sea de las siete artes liberales, tan famosas durante la Edad Media bajo los nombres de *Trivium* y *Quatrivium.*

Mamerto Claudiano, sacerdote, natural de Viena, en el Delfinado, representa la continuación de la Filosofía de San Agustín, especialmente en su parte psicológica. El semipelagiano Fausto, Obispo de Regio, además de rechazar y combatir la teoría teológica de San Agustín sobre la gracia, enseñaba también que todas las substancias creadas son compuestas de materia y forma, sin exceptuar las almas racionales, y

aun los ángeles ; que sólo Dios posee la espiritualidad ó inmaterialidad perfecta ; que todo lo creado, y, por consiguiente, el alma humana, tiene calidad y cantidad.

Para refutar estos errores, escribió Claudiano su obra *De Statu Animae*, en la cual enseña y demuestra, entre otras cosas,

a) Que la perfección del universo pide que haya en él toda clase de seres, y por consiguiente seres espirituales, además de los materiales; y que aquéllos sin perjuicio de ser finitos, se asemejan y acercan á Dios en cuanto que carecen de extensión.

b) Que el alma humana es substancia y tiene cualidades, pero no tiene dimensiones ni está sujeta á las condiciones del espacio, ni ocupa lugar á la manera de los cuerpos, aunque está sujeta á las condiciones ó duración de tiempo, en cuanto á sus actos y movimientos.

c) Que el alma, como substancia espiritual, simple é indivisible, y como forma substancial que anima y vivifica al hombre, está toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, y que, lejos de estar contenida y circunscrita por el cuerpo, más bien es ella la que contiene al cuerpo, dando unidad, enlace y vida á sus partes.

d) Que el alma percibe los cuerpos por medio de los sentidos, y las cosas inmateriales por sí misma, ó sea por medio de una intuición directa ó indirecta.

En esta última afirmación y en algunas otras análogas que se encuentran en la citada obra *De Statu Animae*, se echa de ver que las teorías neoplatónicas no eran desconocidas ni extrañas á Mamerto Claudia-

no, y que ejercieron alguna influencia sobre su dirección filosófica.

§ 21.

BOECIO.

Cuando Claudiano descendió al sepulcro, contaba ya siete años de edad *Boecio* (Anitius Manlius Severinus Boethius), patricio romano, el cual, después de frecuentar las escuelas de Atenas, en donde recibió también las lecciones de algunos neoplatónicos, regresó á Roma. Su saber, sus dotes de gobierno y su fama merecida, le elevaron á los primeros puestos, habiendo sido varias veces cónsul y ministro de Teodorico, rey de los ostrogodos, cuya confianza mereció por espacio de muchos años. Acusado después y calumniado por sus enemigos de que conspiraba para entregar á Roma al emperador de Oriente ó para restablecer la república romana, fué encerrado en una prisión en Pavía, y decapitado finalmente por mandado de su antiguo protector. Algunos le consideraron y veneraron como mártir; lo cierto es que su memoria y su sepulcro fueron objeto de respetos y homenajes (1) por parte de sus contemporáneos y sucesores.

(1) He aquí uno de los epitafios puestos sobre su sepulcro:

Ecce Boethus adest in coelo magnus, et homo
Perspectus mundo, mirus habendus omni
Qui Theodorico regi delatus iniquo
Ticini senium duxit in exilio
In qua se maestum solans dedit urbe libellum,
Post ictus gladio, exiit e medio.

En medio de sus atenciones de gobierno, de sus preocupaciones políticas, y hasta en medio de los trabajos y obscuridad de la cárcel, supo encontrar tiempo y fuerzas para escribir varias obras filosóficas, entre las cuales merecen especial mención sus comentarios *in praedicamenta Aristotelis;* sus *Commentaria minora et majora in librum de Interpretatione*, ó sea sobre las Categorías de Aristóteles; su exposición *Analyticorum priorum et posteriorum* y también de los lugares tópicos del mismo filósofo, su tratado *De Unitate et Uno*, y, finalmente, su libro *De Consolatione Philosophiae,* escrito en la cárcel, y que puede considerarse como la expresión más genuína y concreta de su pensamiento filosófico.

Si se tiene en cuenta que Boecio tradujo también del griego al latín y comentó el tratado de Porfirio sobre los universales, y que escribió tratados especiales sobre el silogismo, sobre la definición y la división, será preciso reconocer que la influencia preponderante del elemento aristotélico, bien así como el carácter dialéctico que, andando el tiempo, aparecen en la Filosofía escolástica, deben su origen en gran parte á los trabajos de Boecio, uno de los autores favoritos y más conocidos de la escolástica en sus primeros pasos. Una cosa análoga puede decirse en orden al elemento neoplatónico que reaparece con el tiempo en algunos representantes de la Filosofía escolástica, comenzando por el mismo Escoto Erigena. Porque ello es cierto que en los escritos del filósofo italiano, y especialmente en los tratados *De Consolatione Philosophiae* y *De Unitate et Uno*, resalta el elemento neoplatónico al lado del elemento aristotélico; y éste es sin duda el origen y la

causa de ciertos errores en que incurre, entre los cuales sólo citaremos su opinión acerca de la duración indefinida, ó sea de la perpetuidad del mundo y de la infinidad del tiempo y del movimiento: *Hunc enim vitae immobilis praesentarium statum, infinitus illi temporalium rerum motus imitatur.... Itaque si digna rebus nomina velimus imponere, Platonem sequentes, Deum quidem aeternum, mundum vero dicamus esse perpetuum.*

Prescindiendo de esta y de algunas otras opiniones análogas, debidas á sus aficiones neoplatónicas, el pensamiento filosófico de Boecio coincide generalmente con el pensamiento de Aristóteles, modificado y perfeccionado por las ideas cristianas, según se echa de ver, no sólo en todo lo que dice relación á la lógica y la dialéctica, sino también en sus teorías relativas á la causalidad, á la existencia y atributos de Dios, al destino final del hombre y su felicidad suprema, á la distinción entre las facultades del orden sensible y las del orden intelectual, á la existencia y condiciones de la libertad humana, con algunas otras cuestiones que resuelve en sentido aristotélico.

No es difícil observar esto mismo en sus dos pequeños tratados ó libros titulados el uno *De Hebdomadibus* (1), y el otro *De Trinitate*. Es objeto propio del pri-

(1) El diligente crítico dominicano Bernardo de *Rubeis* ó Rossi, sospecha, con sobrado fundamento, que este epígrafe, algún tanto extraño, corresponde á una obra mas lata, de la cual sólo es una pequeña parte la que hoy lleva este título entre las obras de Boecio. Es probable que, á ejemplo de Varrón, el ministro de Teodorico dió á su obra el título de *Hebdomadae*, o semanas, por contener ó discutir en cada uno de sus libros tantas cuestiones como dias tiene la semana: «Ita vero, escribe el citado P. Rossi, liber ille amplior videtur inscri-

mer tratado discutir y resolver si los bienes finitos, si las cosas buenas creadas son buenas por participación ó por su misma substancia (*quemadmodum bona sint, inquirendum est, utrumve participatione, an substantia*) y esencia; ó, como dice Santo Tomás, si los entes son buenos por esencia ó por participación: *Est ergo quaestio utrum entia sunt bona per essentiam, vel per participationem.*

En el tratado *De Trinitate*, Boecio expone el dogma católico acerca de la Trinidad, y con este motivo habla de la cognoscibilidad de la esencia divina por las fuerzas de la razón humana, y también de las relaciones entre la ciencia y la religión, entre la Filosofía y la teología, pero en estilo demasiado conciso y con frecuencia obscuro, hasta el punto de que sería difícil penetrar su pensamiento, si éste no recibiera vivísima luz de los comentarios ó exposición del Doctor Angélico. Los amantes y admiradores de la doctrina de Santo Tomás, los que deseen conocer á fondo su pensamiento acerca de los principales problemas de la ontología y la teodicea, deben leer sus comentarios ó exposición de los dos citados libros de Boecio.

Boecio poseía un golpe de vista muy seguro y muy profundo para definir los conceptos más abstractos con claridad y precisión. Así es que algunas de sus de-

ptus, exemplo M. Terentii Varronis qui libros composuit de *Hebdomadibus*, alias de *Imaginibus*. Putat Joannes Albertus Fabricius, in singulis hujus operis libris, Varronem septem virorum illustrium imagines stylo suo delineasse, adeoque totum opus dictum *De Hebdomadibus*. Non aliter ergo Boetius in singulis Hebdomadarum suarum libris, forte septem selectas versarit posueritque difficiles quaestiones; quarum excerptum unum exhibeat opusculum de quo agimus.»

finiciones, como la de la bienaventuranza, *status omnium bonorum aggregatione perfectus*, y la de la eternidad, *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio,* han pasado á la posteridad como revestidas de cierto carácter axiomático.

§ 22.

CASIODORO.

Casiodoro, casi contemporáneo de Boecio en cuanto á la época del nacimiento, italiano como él (natural de Esquilace, en Calabria), cónsul de Roma y hombre de Estado como él, le sobrevivió, sin embargo, mucho tiempo, pues se cree que falleció á últimos del siglo VI, y cuando contaba ya cerca de cien años de edad. Setenta contaba cuando, cansado y desengañado de las grandezas y honores de la tierra, se retiró á su patria y edificó el monasterio de Viviers *(monasterium Vivariense)*, en el cual, rodeado de cenobitas, dedicó el resto de su vida á escribir libros, al propio tiempo que dirigía los trabajos de sus monjes, ocupados en copiar libros clásicos y obras de mérito, que sin esto habrían perecido tal vez para siempre. Casiodoro estableció también cátedras para la enseñanza de la Sagrada Escritura y de las ciencias. De esta suerte el monasterio vivariense vino á ser como el modelo de tantos otros que siguieron su ejemplo, llevando á cabo durante siglos esa serie de trabajos, por medio de los cuales han llegado hasta nosotros muchos tesoros de la antigüedad pagana y eclesiástica.

Sin contar sus numerosas obras históricas, exegéticas y teológicas (1), Casiodoro escribió un tratado *De artibus et disciplinis liberalium litterarum*, en el cual trata de las tres artes ó ciencias *sermocinales*, que constituían el famoso *Trivium* de la Edad Media (gramática, dialéctica y retórica), y de las cuatro ciencias *reales*, que formaban el *Quatrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía) de las escuelas. Con este tratado, y con el que escribió acerca del alma *(De Anima)*, Casiodoro contribuyó eficazmente á conservar y transmitir á las generaciones siguientes el fondo de la Flosofía cristiana. Excusado parece añadir que su libro *De Anima* reproduce la doctrina psicológica de San Agustín y de Mamerto Claudiano. Sin embargo, encuéntrase en este libro alguna indicación nueva acerca del modo con que las facultades ó potencias del alma existen en el cuerpo; pues el filósofo italiano supone que el alma se manifiesta y existe con mayor ó menor intensidad y fuerza en algunas partes del cuerpo, por más que, como principio vital y en cuanto substancia, se manifieste igualmente y exista toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes: *Tota est in partibus suis, nec alibi major, alibi minor est, sed alicubi intensius, alicubi remissius, ubique tamen vitali intensione porrigitur.*

---

(1) Entre ellas merecen citarse las siguientes, como prueba de su actividad literaria y de la universalidad de sus conocimientos, atendidas las condiciones de la época: *Historiae ecclesiasticae tripartitae libri duodecim.—De Getarum sive Gothorum rebus gestis*, obra que por desgracia no ha llegado hasta nosotros, y que sólo nos es conocida por un extracto de la misma debido a Jornandes.—*Chronicon ab Adamo usque ad annum 119 post Christum.—Expositio in omnes psalmos.—De Institutione divinarum litterarum.*

El problema que se refiere al origen del alma humana, que tan obscuro se presentaba en algunos escritores eclesiásticos de los primeros siglos, y que tanto había atormentado al mismo San Agustín, que murió sin atreverse á resolverlo de una manera definitiva, aparece ya en Casiodoro con solución precisa y segura (1), gracias á las ideas cristianas que poco á poco habían rodeado de luz este problema, antes tan difícil y confuso.

La Filosofía es para Casiodoro, unas veces la ciencia racional de las cosas divinas y humanas; otras veces la apellida el arte de las artes y la ciencia de las ciencias *(ars artium, disciplina disciplinarum),* y alguna vez la define en sentido práctico y con tendencia al misticismo, haciéndola consistir en la semejanza del hombre con Dios, según es posible en la vida presente.

§ 23.

SAN ISIDORO DE SEVILLA.

El principal representante de la Filosofía cristiana durante el último tercio del siglo VI y primero del siguiente, fué, sin duda alguna, San Isidoro, natural de Cartagena, educado por su hermano San Leandro, á quien sucedió en el Arzobispado de Sevilla, y que pasó á mejor vida año de 636.

(1) «Anima hominis est a Deo creata, spiritualis, propriaque substantia, sui corporis vivificatrix, rationabilis quidem et immortalis, sed in bonum malumque convertibilis.» *De Anima,* cap. II.

No cabe poner en duda que San Isidoro fué uno de los hombres más notables de su época, como lo prueba la parte que tuvo en la conversión de Recaredo y de la nobleza goda al catolicismo, la organización que dió á la Iglesia española, la influencia preponderante que ejerció en algunos de los famosos Concilios de Toledo, su fecundidad literaria (1), el mérito y excelencia relativa de algunas de sus obras, atendido el siglo en que vivió. Cierto que la Filosofía de San Isidoro no contiene puntos de vista propiamente originales; pero es el compendio más comprensivo, más razonado y más completo de la Filosofía cristiana posible en aquella época, según se desprende del siguiente resumen de la misma:

1.º La Filosofía es el conocimiento de las cosas divinas y humanas, unido al estudio y cuidado de vivir rectamente. Divídese en tres partes, que son:

a) Filosofía *natural* ó física, cuyo objeto es la investigación de la naturaleza y de sus causas.

b) Filosofía *moral*, que trata de las costumbres ó moralidad de los actos.

---

(1) He aquí el catálogo que su contemporáneo y discípulo San Braulio nos presenta de sus obras, de las cuales omitiremos las menos importantes: «Edidit libros *Diferentiarum* duos.—*Proaemiorum*.—*De Ortu et obitu Patrum*.—*Officiorum*, libros duos.—*Synonimorum*, libros duos.—*De Natura rerum*.—*De nominibus Legis et Evangeliorum*.—*De Haeresibus*.—*Sententiarum*, libros tres.—*Chronicorum a principio mundi usque ad tempus suum*, librum unum.—*De viris illustribus*.—*De Origine Gothorum et regno Suevorum, et etiam Vandalorum*.—*Quaestionum*, libros duos.—*Ethymologiarum* codicem nimia magnitudine, distinctum ab eo titulis, non libris; quem quia rogatu meo fecit, quamvis imperfectum ipse reliquerit, ego in viginti libros divisi.»

c) Filosofía *racional* ó lógica, que enseña el modo de buscar la verdad en los objetos de las dos ciencias mencionadas: *in qua disputatur quemadmodum in rerum causis, vel vitae moribus, veritas ipsa quaeratur.*

En la Filosofía se debe distinguir la parte científica ó la *ciencia*, que es conocimiento cierto de la cosa, y la *opinión*, ó conocimiento incierto y meramente probable. Para que haya verdadera ciencia, es preciso que la verdad sea conocida de una manera evidente y cierta: *scientia est cum res aliqua certa ratione percipitur.*

2.° Por medio de las cosas finitas y creadas, venimos en conocimiento de la existencia y de los atributos de Dios, el cual es el Sumo Bien, y en el cual existen de una manera substancial, á la vez que simplicísima, la belleza, la omnipotencia, la eternidad y la inmensidad, en virtud de la cual «llena el cielo y la tierra sin estar contenido ó circunscrito por ellos, y, siendo uno, está todo en todas partes *(cum sit idem unus, ubique tamen totus est),* pero de una manera indivisible.» La inmensidad divina, añade, es de tal naturaleza, que debemos concebir á Dios como dentro de todas las cosas, sin estar encerrado en ellas; fuera de todas las cosas, pero no excluído de las mismas: *ut intelligatur eum (Deum) intra omnia, sed non inclusum: extra omnia, sed non exclusum.*

3.° En Dios no hay presente, pasado ni futuro, y su eternidad contiene y precede todos los tiempos. Esta eternidad es consecuencia lógica y necesaria de la inmutabilidad absoluta de Dios, cuya substancia excluye toda mutación, y cuyos actos y determinaciones son libres, sin dejar de ser eternas. Cuando produce ó crea en el tiempo alguna cosa, la mutación sólo tiene

lugar en la cosa producida, pero no en la voluntad inmutable y eterna de Dios: *Opus non consilium, apud Deum credimus mutari; nec variari eum quia per varia tempora diversa praecipit.*

4.° El hombre ocupa lugar eminente entre las criaturas: es el fin próximo y parcial de la creación, y el ser que más se asemeja al Creador. Es un animal compuesto de alma y de cuerpo viviente, dotado de razón, de libre albedrío, y capaz de vicios y virtudes. Sin embargo, el alma racional no es lo que constituye al hombre, sino que, por el contrario, el hombre es solamente el cuerpo que está formado de la tierra: *sed corpus, quod ex humo factum est, id tantum homo est.* Esta opinión de San Isidoro, si se la toma en sentido literal, es la antítesis de la teoría platónica; pero probablemente sólo quiso dar á entender que la palabra *homo* trae su origen etimológico de *humus.*

5.° El alma racional no es parte de la substancia divina, ni trae su origen de la materia, sino que es incorpórea y espiritual, creada de la nada por Dios, é inmortal; pues aunque tiene principio, no tiene fin, á diferencia de las almas de los brutos, las cuales, después de la muerte, se disuelven y desaparecen juntamente con el cuerpo.

6.° Este mundo visible, compuesto de cielo, tierra, mares y estrellas, se llama *mundo* porque está siempre en movimiento y porque sus elementos están sujetos á perpetuas mutaciones *(mundus est appellatus quia semper in motu est; nulla enim requies ejus elementis concessa est)* ó cambios de ser y de obrar. Fué creado ó sacado de la nada por la omnipotencia de Dios, en todas sus partes, inclusa la materia que entra en

su composición. Ni se debe imaginar por eso que Dios, al crear el mundo, comenzó á querer ó hacer algo de nuevo; porque aunque el mundo no existía antes realmente, existía en la razón y en el consejo eterno de Dios: *et si in re mundus non erat, in aeterna tamen ratione et consilio semper erat.*

7.° El origen del mal es el defecto ó malicia de la voluntad; pues la naturaleza y la voluntad, consideradas en sí mismas, son buenas, como lo son también todas las substancias creadas; el mal, como tal y considerado en sí mismo, no es naturaleza ó esencia: *malum in seipso natura nulla est.*

Por estas breves indicaciones, es fácil reconocer que, aparte de su opinión acerca del constitutivo esencial del hombre y de algunas otras de escasa importancia, la Filosofía de San Isidoro es la Filosofía cristiana expuesta con la extensión y método que permitía la época. Debido á esto y á la influencia y al renombre que adquirió en la Iglesia española, y al influjo de su tratado enciclopédico las *Etimologías*, el impulso dado á los estudios por el doctor Hispalense contribuyó eficazmente á la conservación y desenvolvimiento de las ciencias humanas y eclesiásticas en la Península ibérica, á pesar de las dificultades de los tiempos. Resultado y expresión de ese movimiento filosófico y científico, fueron las escuelas de Sevilla, de Córdoba, de Zaragoza, de Toledo, de Vich y de otras iglesias, en las que brillaron los Braulios, Ildefonsos, Tajones y Eulogios; en que Gerberto venía á estudiar los secretos de las ciencias naturales, y que prepararon de lejos el camino para el advenimiento de San Raimundo de Peñafort, de Lulio, de Raimundo Martín y de Pedro

Hispano, con las decretales del primero, las notables obras filosóficas del segundo, la no menos notable *Pugio Fidei* de Raimundo Martín, y las *Summulae logicales* del cuarto.

§ 24.

EL MOVIMIENTO ISIDORIANO.

Ya hemos indicado que el libro de las *Etimologías* es una especie de enciclopedia de los conocimientos humanos en la época de su publicación. Pero la importancia de las obras de San Isidoro, y especialmente la de sus Etimologías, más que en su mérito intrínseco,—aunque muy notable, atendida la época,—debe buscarse en la influencia incontestable y eficaz que ejerció en toda España bajo el punto de vista filosófico y literario. Expresión y resumen probablemente de las lecciones orales pronunciadas por San Isidoro en su grande escuela sevillana, las Etimologías representan la base y el punto de partida del gran movimiento intelectual que colocó á la España del siglo VII por encima de las demás naciones. Sobre el modelo de la escuela fundada y organizada en Sevilla por San Isidoro, fundáronse, como hemos dicho, otras en Toledo, Zaragoza, Barcelona, Braga, Córdoba, Vich y otras partes, y los nombres de Braulio y Tajón, obispos de Zaragoza, de San Ildefonso y Julián, de Toledo, así como los de Idacio de Barcelona, Conancio de Palencia, Fructuoso de Braga, evidencian el influjo poderoso y universal de la escuela isidoriana en toda la Península ibérica. Desde las costas orientales hasta la desembo-

cadura del Tajo, desde las montañas astúricas hasta las riberas del Betis, aparecieron por todas partes escuelas clericales y monacales, ó fundadas, ó dirigidas por los discípulos de San Isidoro. Expresión y resultado de este gran movimiento científico, filosófico, religioso y literario, fueron, además de los nombres citados, los famosos Concilios de Toledo, el no menos célebre *Forum Judicum*, primer ensayo de una legislación racional y filosófica entre los pueblos bárbaros, el *Collectaneum*, ó sea los cinco libros *Sententiarum* de Tajón, primer ensayo teológico-escolástico, y los *Prognósticos del siglo futuro*, en que San Julián trata y discute filosóficamente la espiritualidad é inmortalidad del alma humana.

El impulso comunicado á las ciencias por San Isidoro y sus escuelas fué tan enérgico, tan universal y tan profundo, que no pudo ser ahogado por la invasión agarena. En medio de la gran catástrofe, y después de ella, florecen todavía las escuelas cristianas que representaron por siglos la tradición isidoriana. Isidoro de Beja, que dejó consignada en su *Chronicon* la jornada infausta del Guadalete y sus consecuencias inmediatas, de las que había sido testigo; Juan, Obispo de Sevilla, conocido por su correspondencia literaria con Álvaro de Córdoba; Bracario, su antecesor, que había impugnado y rechazado la doctrina de Orígenes acerca del alma (1), los Álvaros, Eulogios, Esperanideos de Córdoba, Hatón, Obispo de Vich y maestro

(1) «Ea quae Bracarius episcopus in suis dogmatibus per omnem suam ecclesiam dicit agnoscenda, inter caetera ita instituit: animas hominum non esse ab initio inter caeteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes finxit.» Flórez, *España Sagrada*, t. XI.

de Gerberto, demuestran la continuación del movimiento literario isidoriano á través de las calamidades, resistencias y contradicciones de la dominación musulmana.

Además del *Trivium* y del *Quatrivium*, que constituían la enseñanza general de las escuelas públicas por aquel tiempo, en la escuela isidoriana se enseñaba hebreo, griego, geografía, derecho, teología moral, historia y cosmografía, siendo muy de notar para aquella época las nociones é ideas geográficas, filosóficas y cosmográficas que contiene el libro que con el título *De natura rerum* escribió San Isidoro, sin contar las que se hallan en las *Etimologías*.

La escuela y las obras de San Isidoro constituyen además una demostración práctica é ineluctable de que la Europa cristiana no necesitó de los musulmanes para marchar por los caminos de la civilización y de las ciencias, y que lo que éstos hicieron fué más bien entorpecer y paralizar el impulso dado por el gran Arzobispo de Sevilla, propagado y continuado por sus discípulos y sucesores.

Todavía es más infundada é inexacta la opinión de los que afirman que la Europa cristiana debió á los árabes, y principalmente á Averroes, el conocimiento de los escritos de Aristóteles. Los que tal dicen, seguramente no han leído las obras de San Isidoro, porque, de haberlo hecho, no es posible que sustentaran semejante opinión, la cual, después de todo, no es más que la reminiscencia de las iras y exageraciones antiescolásticas de algunos escritores del Renacimiento, á la vez que el eco de las aficiones averroísticas de otros. Sin salir del tratado ya citado de las Etimologías, vese

claramente por su contenido que su autor conocía la mayor parte de las obras de Aristóteles, y que siglos antes que naciera en Córdoba el famoso comentador aristotélico, se disputaba ya en Sevilla sobre la substancia, la cualidad y demás predicamentos; sobre el silogismo y sus reglas; sobre el *Isagoge* de Porfirio y los universales, y se comentaban los libros del Estagirita que tratan del alma, de la moral, de la generación y corrupción, de la retórica y la política, y casi todos los demás, si se exceptúan acaso los libros *Metaphysicorum* y la *Historia animalium*. No podía suceder de otra manera, toda vez que entre los autores que cita y sigue paso á paso en sus obras, y, sobre todo, en las cuestiones filosóficas, ocupa lugar preferente Boecio, el cual, según se desprende de sus mismas palabras (1), tradujo y comentó la mayor parte de las obras de Aristóteles.

Si nuestro San Isidoro es el iniciador y el representante legítimo de un gran movimiento literario en la Península española, es también el eslabón de la cadena que une la concepción filosófico-patrística con la concepción filosófico-escolástica, que tan extraordinarias señales de fecundidad había de dar, andando el tiempo.

---

(1) He aquí cómo se expresa el ilustre patricio romano, en sus *Commentaria in Aristotelem*: «Ego omne Aristotelis opus quodcumque in manus venerit (téngase presente que Boecio había morado en Grecia por espacio de muchos años), in romanum stylum vertens, eorum omnium commenta latina oratione perscribam, ut si quid ex logicae artis subtilitate, et ex moralis gravitate peritiae, et ex naturalis acumine veritatis ab Aristotele perscriptum est, in omne ordinatum transferam, atque id quodam lumine commentationis illustrem.» Es muy probable que San Isidoro tuvo á la vista versiones y comentarios aristotélicos que no han llegado hasta nosotros.

En este concepto y desde este punto de vista, Ozanam pudo escribir con razón: *Isidore de Seville compte avec Cassiodore et Boëce parmi les instituteurs de l'Occident.*

§ 25.

SAN LICINIANO Y SAN BEATO.

Al hablar del movimiento isidoriano, vienen naturalmente á la memoria los nombres de San Liciniano y San Beato. El primero, que fué Obispo de Cartagena, fué también contemporáneo y amigo de San Leandro, y por lo mismo puede decirse que representa la tradición de la Filosofía española y como el punto de partida inmediato del movimiento isidoriano. En sus escritos refuta algunas de las teorías de Orígenes, rechaza la opinión, bastante común entonces, de que los astros estaban animados ó eran movidos por espíritus *(mihi.... nullo pacto suaderi potest ut credam astra coeli spiritus habere rationales)*, demuestra que el alma humana es inmaterial é incorpórea, y discurre con bastante acierto acerca de la naturaleza y propiedades del alma, siendo de notar que el Obispo de Cartagena afirma ó enseña, entre otras cosas, que el cuerpo no contiene al alma, sino más bien ésta al cuerpo *(non anima continetur a corpore, sed anima continet corpus)*, y que el alma existe toda ó indivisiblemente en todo el cuerpo y en cada una de sus partes: *Tota igitur anima.... tanta est in minore corporis parte, quanta in majori: si enim extrema corporis pars vel digito tangatur, tota sentit.*

Si Liciniano puede considerarse como precursor del movimiento filosófico isidoriano, San Beato, que floreció en las montañas de Liébana á últimos del si-

glo VIII, representa y es como una demostración real é histórica de la influencia decisiva de aquel movimiento, que llegó hasta las regiones más apartadas de su centro, y que se prolongó á través de los años y siglos.

Escasas son las noticias que la historia nos ha transmitido acerca de la vida y escritos de Beato; pero por la carta que, en unión con Eterio, Obispo de Osma, escribió á Elipando con el objeto de rechazar y refutar la herejía adopcianista que éste defendía y propagaba, se ve claramente que el habitante de las montañas astúricas poseía conocimientos teológicos y filosóficos no muy comunes en aquella época.

Al refutar la herejía adopcianista, Beato observa oportunamente que las cosas pertenecientes á la fe no deben definirse por la Filosofía, por más que ésta sea muy digna en sí misma y capaz de adquirir conocimientos científicos, porque no es la Filosofía, sino la fe, la que se halla al alcance de los hombres sencillos *(Fides vera sine philosophia seculi est, simplex est, et omnibus rusticis manifesta)*, y, por consiguiente, de la generalidad de los hombres, al paso que la Filosofía ó la ciencia sólo pertenece á algunos. Por otra parte, añade, los Apóstoles son los que nos enseñaron por primera vez ciertas verdades, ó sea las verdades de la fe, que ninguno de los filósofos llegó á conocer ni enseñar con las fuerzas solas de su razón natural: *Nullus philosophorum potuit dicere primus :* TU EST CHRISTUS FILIUS DEI VIVI, *nisi Petrus piscator, homo rusticanus et pauper.... Nullus sapiens mundi primus potuit dicere :* IN PRINCIPIO ERAT VERBUM, ET VERBUM ERAT APUD DEUM, ET DEUS ERAT VERBUM.

Como los partidarios del adopcionismo aducían en

favor de éste argumentos tomados de la antropología, San Beato demuestra la falsedad de estos argumentos. Con este motivo enseña,

a) Que el hombre perfecto consta de alma, cuerpo y espíritu; pero advierte á continuación que el espíritu no es substancia distinta del alma racional, sino la parte superior de ésta, ó mejor, la facultad de contemplar á Dios *(dicitur spiritus quia Deum contemplatur)*, ó de elevarse á la contemplación de las cosas divinas y sobrenaturales, sin que por eso se deba concebir como substancia distinta del alma: *Non quod altera sit anima in substantia et alter spiritus, sed ipsa anima unus est idem spiritus.*

b) Consta, pues, el hombre de dos substancias solamente, que son el cuerpo y el alma. Ésta no tiene origen mundanal ó por generación humana (1), porque es substancia espiritual semejante á los ángeles y hecha á imagen de Dios. De la unión del alma con el cuerpo resulta ó se compone el hombre uno.

c) El alma humana, sin dejar de ser una sola substancia, recibe diferentes nombres por razón de la multiplicidad ó pluralidad de acciones (2), las cuales proceden todas de la misma alma.

---

(1) «Corpus habet partem mundi unde ducit originem: anima vero non habet originem quia spiritus est, et ad imaginem Dei factus est. Ex utroque unus homo compositus est. Et ipsa anima rationalis est, sicut Angelus, et intelligit cum Angelis.» *Biblioth. Veterum. P. P.*, tom. VIII, pág. 360.

(2) «Et habet ipsa anima multa nomina per actiones quas discurrit, cum sit substantia una. Quae dum contemplatur Deum, spiritus est: dum sentit, sensus est: dum sapit, animus est: dum intelligit, mens est: dum discernit, ratio est: dum consentit, voluntas est: dum recordatur, memoria est: dum membra vegetat, anima est.» *Ibid.*, pág. 361.

§ 26.

BEDA Y ALCUINO.

Lo que fueron para la Galia Mamerto Claudiano, para la Italia Boecio y Casiodoro, para la España San Isidoro de Sevilla, fueron Beda y Alcuino para la Gran Bretaña y para la Alemania, en atención á que el segundo, aunque pertenece á la primera por su nacimiento, enseñó, escribió y difundió su influencia literaria en las provincias de Francia y de Alemania, sin contar que parte de los evangelizadores de la última y fundadores de sus escuelas, salieron de la Irlanda y la Inglaterra para llenar y cumplir la misión providencial que recibieran, de continuar la tradición filosófica de la antigüedad pagana y de la época patrística, hasta enlazarla con la Filosofía escolástica. Beda y Alcuino escribieron tratados elementales de las ciencias y artes entonces conocidas y cultivadas.

El primero, aparte de sus numerosas obras exegéticas, históricas y místicas, escribió tratados de retórica, de gramática, de Filosofía, de astronomía, de matemáticas y hasta de ortografía y versificación, y si bien es verdad que algunos de los tratados filosóficos y científicos que se encuentran en la colección de sus obras son apócrifos, indican por lo menos el concepto que se tenía generalmente acerca de sus conocimientos sobre la materia. Este sabio, monje y sacerdote, que había nacido en el año de 673, pasó á mejor vida en 735, es decir, el mismo año en que nació Alcuino, que debía continuar sus tradiciones literarias y científicas

llevándolas hasta los umbrales de la Filosofía escolástica, puesto que falleció en 804.

Este último, maestro, amigo y consejero de Carlo-Magno, sin contar sus muchas obras teológicas y ascéticas, y sin contar tampoco su libro sobre las siete artes liberales, escribió algunos tratados especiales relacionados con la Filosofía, entre los cuales figuran los siguientes: *De virtutibus et vitiis.*—*Dialectica*, diálogo en que aparecen como interlocutores el mismo Alcuino y Carlo-Magno.—*De Animae ratione*, en el cual establece y prueba la espiritualidad del alma humana, su creación *ex nihilo*, su inmortalidad, su libertad y hasta su movimiento perpetuo, según parece desprenderse de la siguiente definición: *Spiritus intellectualis. rationalis, semper in motu, semper vivens, bonae malaeque voluntatis capax.*

La Filosofía es, según Alcuino, «la investigación de las naturalezas y el conocimiento de las cosas humanas y divinas». Pero para el cristiano la Filosofía verdadera consiste en la rectitud de la vida, meditación de la muerte y desprecio del siglo y aspiración á la patria celestial (1).

Sabido es que Alcuino aconsejó á Carlo-Magno la organización de una especie de academia científica y literaria, que tenía sus sesiones en el mismo palacio imperial, y que contribuyó á propagar el gusto y la afición por las letras. La enseñanza que había recibido en el monasterio de Yorck bajo la dirección del Obispo

(1) «Est quoque Philosophia honestas vitae, studium bene vivendi, meditatio mortis, contemptus saeculi; quod magis convenit Christianis, qui saeculi ambitione calcata, disciplinabili similitudine futurae patriae vivunt.» *Dialéctica*, cap. I.

de esta ciudad, Egberto, fué más sólida y más vasta que lo que podía esperarse de las condiciones de la época. Alcuino estudió allí, además del latín, el griego y el hebreo, y las citas y alusiones de todo género que se encuentran en sus escritos, prueban la extensión de sus conocimientos, y prueban, sobre todo, que los monasterios de Inglaterra é Irlanda son considerados justamente como uno de los focos principales de luz y de saber para la Europa cristiana de entonces, y especialmente para las provincias germánicas, cuyas primeras escuelas fueron fundadas ó dirigidas por los monjes.

§ 27.

LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA.

Razas salvajes y pueblos sin historia, cual impetuosa avalancha desprendida de las regiones desconocidas de la Europa y del Asia, habían caído en siglos anteriores sobre el carcomido imperio romano, para ejercer las venganzas del cielo sobre su corrupción y sus injusticias, y para señalar nuevo rumbo á la historia. Por espacio de más de cuatro siglos, la Iglesia había luchado y seguía luchando para traer al Cristianismo, dulcificar las costumbres y amansar los instintos de aquellos pueblos, que sólo pensaban en amontonar ruínas y más ruínas en su rededor. Bajo la influencia tan poderosa como benéfica y moralizadora del Pontificado; á la voz de aquellos misioneros que recorrían los pueblos y naciones evangelizando la paz y los bienes; á la sombra y bajo la civilizadora protección de aquellos monasterios-escuelas, que conservaban ocul-

to, pero vivo, aunque cubierto de ceniza, el fuego sagrado de la ciencia, la luz comenzó á penetrar en aquel caos social, religioso, intelectual y científico, y la filosofía, que casi había desaparecido sepultada entre ruínas, pero cuya semilla habían conservado y transmitido á las siguientes generaciones los Claudianos, Boecios, Casiodoros, Isidoros, Bedas y Alcuinos, y cuyas relaciones con la Filosofía griega y con el neoplatonismo nunca se habían cortado totalmente, gracias á la comunicación entre la Iglesia oriental y la occidental por medio de los Concilios y de las controversias doctrinales ó dogmáticas, renació con nuevo vigor y lozanía desde el momento que las condiciones externas y sociales permitieron el desarrollo y expansión del principio cristiano que en su fondo anidaba. Este renacimiento filosófico, incubado, fecundizado é informado por el principio cristiano, es lo que constituye la Filosofía escolástica, movimiento que, como todos los de su género, se presenta imperfecto, interrumpido, vacilante en sus primeros pasos; vigoroso, expansivo y enérgico en su desarrollo; decadente y enfermizo en su decrepitud.

Y de aquí la división y clasificación general de la Filosofía escolástica. Sin discutir ni rechazar las divisiones señaladas por otros autores, nos atendremos á la que en nuestra *Philosophia Elementaria* adoptamos, dividiendo el período de la Filosofía escolástica en cuatro partes ó edades, que son:

a) La Filosofía escolástica *incipiente*, ó sea la edad que comprende sus primeros pasos, la cual comienza con Carlo-Magno, ó mejor con Erigena, y termina á mediados del siglo XI.

b) Edad de *incremento* y desarrollo, la cual abraza desde mediados del siglo XI, en que la cuestión de los universales adquiere una importancia excepcional en sí misma y en sus aplicaciones, hasta principios del siglo XIII, ó sea hasta Alberto Magno.

c) Edad ó período de *perfección*, la cual abraza el siglo XIII y parte del XIV hasta Occán.

d) Edad de *decadencia*, que se extiende desde Occán hasta la caída de Constantinopla á mediados del siglo XV.

§ 28.

CARACTERES GENERALES DE LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA.

Los caracteres más generales y propios de la Filosofía escolástica, tomada en conjunto, son dos. El primero y principal es la unión ó conciliación entre la razón humana y la revelación divina, entre la Filosofía racional y la teología cristiana. El segundo es la incorporación progresiva de la Filosofía de Aristóteles á la Filosofía cristiana, incorporación en virtud de la cual la Filosofía escolástica vino á ser y constituir como un todo orgánico vivificado por el pensamiento teológico del Cristianismo, é informado por la lógica y la metafísica del fundador del Liceo.

Esto, sin embargo, no debe tomarse en sentido exclusivo, puesto que el platonismo entró también, y entró como elemento importante, en el origen, constitución y desarrollo de la Filosofía escolástica. Precisamente el predominio relativo de este elemento plató-

nico es el que explica y contiene en mucha parte la razón suficiente de la variedad de sistemas, teorías y direcciones que se observan en ciertas épocas y en ciertos escritores de la Filosofía escolástica. Empero la causa más poderosa y la que ejerce influencia más decisiva en la variedad y hasta oposición de sistemas, direcciones y escuelas que aparecen en esta grande época, fué el sentido que se dió y las aplicaciones que se hicieron de lo que constituye el carácter más fundamental y general de la Filosofía escolástica. Para las escuelas ortodoxas, la unión entre la Filosofía y la teología, entre la ciencia humana y la religión divina, representa la distinción y la marcha armónica de las dos ciencias, pero no la confusión ni la absorción de la una por la otra. En los sistemas y escritores heterodoxos, aquella unión se transforma en identificación y confusión de la una con la otra. Así es que el racionalismo de la Filosofía escolástica es un racionalismo *sui generis*, que, si bien tiene de común con el racionalismo moderno la tendencia á exagerar el alcance y poderío de la razón humana, se diferencia de él en cuanto á las aplicaciones, y sigue una marcha inversa cuando se trata de sacar las consecuencias del principio racionalista. Los partidarios de este principio en los tiempos modernos dicen: puesto que la razón humana es independiente é ilimitada en su actividad, en sus movimientos y en sus fuerzas, debemos rechazar como falso todo lo que ella no puede comprender y explicar. Los racionalistas de la Edad Media decían: puesto que la razón humana posee una actividad ilimitada y una fuerza de comprensión casi infinita, puede penetrar, comprender y explicar todas las cosas y todas las

verdades, sin excluir los misterios de la revelación. De aquí es que los racionalistas de la Filosofía escolástica, generalmente hablando, no niegan las verdades de la fe por incomprensibles á la razón, como hace el racionalismo moderno, sino que, por el contrario, las admiten y profesan, pero las desfiguran y destruyen con sus esfuerzos para encerrarlas en los moldes estrechos de la razón humana. Erigena, lejos de negar la religión cristiana, como los racionalistas de nuestros días, la confunde é identifica con la Filosofía. Berengario, Roscelin y Abelardo no rechazan en absoluto los misterios de la Eucaristía y de la Trinidad, sino que tratan de comprenderlos y explicarlos, encerrándolos dentro de los límites y las ideas ordinarias de la razón. Bien puede decirse, por lo tanto, que la Filosofía escolástica presenta cierta grandeza y generosidad de aspiraciones que la hacen superior á la Filosofía moderna bajo este punto de vista. Mientras que el racionalismo en ésta se contenta con negar fríamente, el racionalismo de aquélla aspira á comprender y explicar las cosas más altas y misteriosas.

Resumiendo: el carácter más fundamental y universal de la Filosofía escolástica, es la unión de la Filosofía con la teología, ó, si se quiere, de la ciencia humana y natural, con la ciencia divina y revelada; la información aristotélica, ó sea el organismo lógico y metafísico del fundador del Liceo, caracteriza también, aunque en segundo término, ó de una manera menos universal, á la Filosofía escolástica.

Los elementos internos y generadores de la misma, son: 1.°, la concepción ó idea cristiana, según que entraña la solución de los problemas más trascenden-

tales de la ciencia, en la forma y sentido que se ha dicho ya al hablar de la Filosofía patrística; 2.°, la concepción ó doctrina aristotélica, especialmente en la parte que se refiere á la lógica, á la física general, á la psicología y á la metafísica; 3.°, la concepción platónica, y acaso más todavía la neoplatónica, especialmente en lo que se refiere á la teodicea y á la teoría del conocimiento; 4.°, la concepción ascética ó místico-cristiana, cuya influencia se deja sentir en no pocos escritores y en algunas escuelas de la época que nos ocupa. La relación diferente de estos cuatro elementos internos con los dos caracteres fundamentales y generales de la Filosofía escolástica, junto con las combinaciones parciales y el predominio relativo de uno ó más de estos factores, dieron origen y contienen la razón suficiente de la diversidad de sistemas, direcciones y escuelas que entraña la Filosofía escolástica, y que el observador atento y concienzudo ve surgir, luchar, aparecer y desaparecer, resucitar y sucumbir sucesivamente en este gran período, reproduciendo unas veces teorías antiguas, renovando y desenvolviendo otras veces ideas que parecían estériles y no lo eran; sembrando con frecuencia pensamientos que entrañaban el germen de sistemas que habían de hacerse famosos con el tiempo; abriendo algunas veces los cimientos y sentando las bases de teorías y escuelas destinadas á hacer mucho ruído en siglos posteriores, y que habían de afectar una originalidad que no les pertenece realmente.

Algo de esto podrá observar el lector en las páginas que siguen, por más que la índole de la obra y los límites que nos hemos impuesto no nos permitirán

entrar en los detalles necesarios para poner de relieve lo que acabamos de indicar en orden á la variedad de escuelas y doctrinas, y á la originalidad y fecundidad de la Filosofía escolástica.

§ 29.

ERIGENA.

Las escuelas, ó fundadas ó protegidas por Carlo-Magno, la *schola palatina*, á cuyo frente colocó este príncipe á Alcuino, y acaso más que todo esto, las escuelas que á contar desde Casiodoro venían multiplicándose en los monasterios, fueron las que prepararon el advenimiento de la Filosofía escolástica, la cual brotó espontáneamente cuando el espíritu de la Europa estuvo en disposición de recibir la cultura intelectual, escondida hasta entonces en aquellos centros aislados del saber. En ellos se formó el que es considerado como el representante primero de la Filosofía escolástica propiamente dicha, ó sea Escoto Erigena, como se formó su contemporáneo Rabano Mauro, como se había formado también Alcuino, precursor inmediato de los dos.

Juan Escoto Erigena, ó Jerugena, oriundo, según algunos, de Escocia, y en opinión más probable de otros, nacido en Irlanda, denominada en tiempos antiguos *Scotia Mayor*, por los años 810-811, recibió en los monasterios de su patria una instrucción que, unida al poder de su genio, hizo de él el hombre más notable de su siglo bajo el punto de vista científico.

Suponen algunos autores que viajó por la Grecia y frecuentó las escuelas de Oriente ; pero sea de esto lo que quiera, es cierto que poseyó el griego y el latín con bastante perfección ; que tradujo á la lengua del Lacio las famosas obras que corrían y corren bajo el nombre de San Dionisio Areopagita ; que conoció parte de las obras de Platón y de Aristóteles, la Introducción ó *Isagoge* de Porfirio á los universales, gran parte de los escritos de San Agustín y de San Gregorio de Nisa, sin contar las obras de Boecio, Casiodoro, Capella, San Isidoro y demás filósofos cristianos posteriores. Su erudición, su talento y sus conocimientos, superiores sin duda á los de su época, le dieron merecida fama, y Carlos el Calvo, rey de Francia, le llamó á su corte y le colocó al frente de la *schola palatina*, siendo su constante protector, y hasta disimulándole ciertas libertades (1) que no hubiera tolerado en otros.

Su obra principal, como filósofo, es la intitulada *De divisione naturae*, pues la que trata *De divina praedestinatione*, escrita para refutar los errores de su contemporáneo Gotescalco y algunas otras menos importantes, son más bien teológicas. Sus aficiones y reminiscencias neoplatónicas, junto con la exageración, ó, mejor dicho, mala inteligencia del contenido de los libros areopagíticos, le hicieron incurrir en el error panteista y en algunos otros, como se verá por el siguiente resumen de su doctrina :

---

(1) Entre otras anécdotas, refiérese que habiendo faltado Erigena durante la comida á alguna de las reglas de etiqueta cortesana, el Rey le dijo, jugando con su nombre : *Quid interest inter sotum et Scotum?*, á lo que contestó Erigena, que estaba sentado enfrente del rey : « Toda la distancia de una mesa. »

1.° La Naturaleza *(divisio naturae)*, es decir, el ser, se divide en cuatro especies ó clases: *a)* la que crea y no es creada *(natura naturans)*; *b)* la que es creada y crea; *c)* la que es creada y no crea *(natura naturata*, de Spinoza); *d)* la que ni crea ni es creada. La naturaleza del primer género es la causa universal del ser y del no ser; la segunda comprende las ideas que existen en Dios como causas primordiales de las cosas: la naturaleza del tercer género abraza las cosas que existen en el tiempo y el espacio; la cuarta coincide y se identifica con la del primer género, de la cual sólo se distingue según que la primera naturaleza es Dios como creador, y la cuarta es Dios como fin y término de todas las cosas.

2.° El panteismo, que asoma ya en las primeras frases del libro, aunque de una manera ambigua é indecisa, va determinándose poco á poco en el proceso del escrito. En el capítulo tercero de la obra encontramos ya la afirmación explícita de que la esencia que crea y no es creada, es decir, Dios, es el único ser que existe verdaderamente, y es la esencia de todas las demás cosas: *ipse namque omnium essentia est*, *qui solus vere est.*

Erigena enseña ó añade después que Dios es principio, medio y fin de todas las cosas; *principio*, porque de él proceden todas las cosas que participan de la esencia; *medio*, porque en él existen y subsisten todas las cosas; *fin,* porque es el término del movimiento de los seres que buscan y hallan en él la estabilidad y la perfección. Esta doctrina, que Erigena tomó de las obras areopagíticas, puede entenderse en sentido ortodoxo y en sentido panteístico, el mismo que en-

traba sin duda en la mente del filósofo irlandés, si se tiene presente que

3.° Enseña á continuación que Dios es la substancia de todas las cosas finitas, las cuales no existen fuera de la naturaleza divina; que la naturaleza divina es la única que existe en todas las cosas en realidad de verdad, y que nada hay que no sea esa misma naturaleza divina: *ipsam solam esse vere ac proprie in omnibus, et nihil vere ac proprie esse quod ipsa non sit.* Así es que Dios y la criatura no son dos cosas distantes entre sí, sino que son una sola y misma cosa *(sed unum et id ipsum)*, y, finalmente, afirma que Dios es un ser creador y creado á la vez, hacedor y hecho en todas las cosas: *omnia creans in omnibus creatum, et omnium factor factum in omnibus.*

4.° Como todos los panteismos y todos los panteistas lógicos, Erigena enseña que el proceso de las cosas es eterno, y niega la idea de la creación *ex nihilo.* Dios obra ó produce siempre, porque piensa ó conoce siempre, y la operación ó producción en Dios es coeterna é inseparable de su pensamiento ó visión de las cosas, ó, mejor dicho, en tanto produce las cosas finitas en cuanto las conoce: *omnia quae semper vidit semper fecit, non enim in eo praecedit visio operationem, quoniam coaeterna est visioni operatio.... videt enim operando, et videndo operatur.*

La nada para Erigena coincide y se identifica con la esencia divina (1), y, por consiguiente, la creación

(1) «Ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae, inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus, sive humanis, sive angelicis incognitam, eo nomine (nihili) significatam crediderim.» *De Divis. nat.*, lib. III, cap. XIX.

que admite el filósofo irlandés sólo tiene de común con la creación cristiana el nombre, y es en realidad una verdadera emanación. Más todavía : el ciclo emanatista concluirá por la reversión ó *remanación* de todas las cosas á la causa de donde procedieron, uniéndose, identificándose y convirtiéndose todas en Dios, perdiendo su ser propio y hasta su nombre las cosas que se dicen creadas, para que Dios (1) sea todo en todas las cosas.

5.º Cualquiera creería, en vista de un panteismo tan explícito, que Erigena niega la revelación divina ó separa la Filosofía de la religión y de la teología; pero, lejos de eso, más bien exagera y desnaturaliza la relación y alianza entre las dos. No se contenta con afirmar que la razón debe buscar en la Sagrada Escritura el principio y como el punto de partida para la ciencia *(ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse)*, sino que enseña que la Filosofía y la religión son una misma cosa : *Non alia est philosophia, id est, sapientiae studium, et alia religio.... Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.*

---

(1) «Quoniam vero ad eamdem causam omnia quae ab ea procedunt, dum ad finem pervenient, *reversura sunt*, propterea finis omnium dicitur (Deus), et neque creare neque creari perhibetur; nam postquam in eam *reversa sunt omnia*, in ea omnia quieta erunt, et *unum individuum atque immutabile* manebunt. Nam quae in processionibus naturarum multipliciter divisa atque partita esse videntur, in primordialibus causis unita atque *unum sunt, ad quam unitatem reversura* in ea aeternaliter atque immutabiliter manebunt.... omnibus in suas aeternas rationes.... conversis, *appellatione quoque creaturae significari designantibus :* Deus enim omnia in omnibus erit, et omnis creatura obumbravitur, in Deum, videlicet *conversa*, sicut astra, sole oriente.» *De Divis. nat.*, lib. II, cap. II, lib. III, cap. XXIII.

Esto no obstante, el principio racionalista aparece de vez en cuando en el fondo de su doctrina, aunque sin manifestarse con toda decisión; pero el racionalismo de Erigena es el racionalismo *sui generis* de que arriba hablamos; es un racionalismo que mientras por una parte afirma la superioridad é independencia de la razón con respecto á toda autoridad *(nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget)*, nos habla al propio tiempo de la autoridad inconcusa que debemos conceder á los Santos Padres: *Nihil veris rationibus convenientius subjungitur, quam sanctorum patrum inconcussa probabilisque auctoritas.*

En suma: el racionalismo de Erigena no es el racionalismo negativo de la Filosofía moderna, sino el racionalismo, que pudiéramos llamar *comprensivo*, de la Filosofía escolástica, en el cual se trata de juntar y fundir en una misma concepción la fe divina y la ciencia humana: *quae vere praedicantur credere, et quae vere creduntur intelligere*, como escribe el mismo Erigena.

6.° La lógica ó dialéctica, la física, la ética y la teología, son las cuatro partes en que se divide la Filosofía, según Erigena; el cual señala lugar preferente á la dialéctica cultivada ó perfeccionada por Aristóteles, á quien apellida *acutissimus apud Graecos;* pero añade que debe su origen al mismo Autor de la naturaleza: *Non ab humanis machinationibus sit facta, sed ab Auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita.*

Aparte de otras opiniones menos importantes, Erigena enseñó también que las substancias materiales carecen de actividad y no entran en la categoría de las causas eficientes *(corporales autem causae, quae ma-*

gis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae); sentando de esta manera las bases y premisas del moderno ocasionalismo.

La cuestión de los universales todavía no había adquirido en tiempo de Erigena la importancia que adquirió después, por lo cual no es de extrañar que no se haya cuidado de consignar su opinión sobre la materia de una manera explícita y terminante. Cuéntanle algunos entre los partidarios del nominalismo, fundándose en un pasaje antiguo alegado por Bullay en su *Historia de la Universidad de París*; pero la verdad es que es muy probable que el *Joannes* á quien se alude en el texto (1), es distinto de nuestro Erigena. Aparte de otras consideraciones, Erigena era hombre de lógica, y la lógica le arrastraba á la solución realista como la más conforme con la tesis panteista.

Juan Escoto Erigena fué, á no dudarlo, uno de los hombres más notables—si ya no fué el más notable—de su época. Poseía vastos conocimientos, grande penetración de espíritu y una erudición extraordinaria para su siglo, según se revela en sus escritos, en los que abundan las citas, alusiones y reminiscencias de autores paganos y cristianos, ocupando lugar preferente las obras de los neoplatónicos, los libros areopagíticos y los de San Agustín. Por desgracia, Erige-

(1) He aquí este texto aducido por Bullay: «In dialectica, hi potentes exstiterunt sophistae: Joannes qui eamdem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiacensis, Roscelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis; hi Joannis fuerunt sectatores.» Para la mejor inteligencia de este texto, conviene recordar que la lógica, la dialéctica y la sofística aparecen como sinónimos en algunos escritores antiguos, y que la denominación de *vocal* se refiere á la solución nominalista del problema de los universales.

na bebió el error panteista en las fuentes neoplatónicas, y no supo ó no quiso evitar este escollo, como lo evitaron el autor de los libros areopagíticos y más todavía el obispo de Hipona.

Como suele acontecer en casos análogos, el error panteista, y más que todo el fermento racionalista contenido en su sistema filosófico, llevaron á Erigena á enseñar y defender varios errores teológico-religiosos, cuya exposición no es de nuestra incumbencia en este libro.

§ 30.

RABANO MAURO Y ENRIQUE DE AUXERRE.

Contemporáneo casi de Escoto Erigena, ó poco posterior al mismo, fué *Rabano Mauro,* el cual adquirió en la abadía de Fulda una instrucción superior á la de su siglo, conservando al propio tiempo la dirección católica de que se apartó Erigena. Además de algunas obras teológicas encaminadas á combatir los errores del monje Gotescalco acerca de la predestinación (1), Rabano Mauro escribió algunos tratados más ó menos relacionados con las ciencias filosóficas, y entre ellos el que lleva por título *De Universo*, especie de enciclopedia de los conocimientos y ciencias que existían por entonces. Este autor reconoce explícitamente la

(1) Dícese que Gotescalco enseñaba: 1.°, que hay una doble predestinación por parte de Dios, ó sea que Dios predestina para la condenación lo mismo que para la salvación: 2.°, que los predestinados á la condenación pecan necesariamente, y que después del pecado original sólo tienen libertad de pecar: 3.°, que Jesucristo no murió por estos predestinados, y que para ellos los sacramentos son ceremonias vacías de sentido y de eficacia.

utilidad de los estudios y ciencias profanas para los eclesiásticos *(ecclesiastico viro utilia sunt)*, y puede reivindicar además el honor de haber iniciado la controversia sobre los universales, que tanta importancia adquirió más adelante.

Rabano Mauro indica, en efecto, que algunos interpretaban la doctrina de Porfirio en orden á los universales en un sentido nominalista, suponiendo que su mente fué significar y atribuir la universalidad á los vocablos y no á las cosas *(Porphirii intentionem fuisse in hoc opere, non de quinque rebus sed de quinque vocibus tractare)* ó esencias reales. Por su parte, parece inclinarse más bien á la opinión de los que sostienen que la universalidad se refiere y extiende á la realidad misma, y que esta es la opinión de Boecio: *Dicit enim Boethius generis divisionem esse ad naturam, id est, ad res.*

Condiscípulo y compañero de Rabano Mauro, que descendió al sepulcro en 856, siendo arzobispo de Maguncia, fué otro monje llamado Haimón, obispo de Halberstat, educado en el monasterio de Fulda, y que antes de ser Obispo enseñó en aquella abadía, contando entre sus discípulos á Enrique de Auxerre, el cual después abrió una nueva escuela en su patria. En las notas ó comentarios que escribió este último sobre el libro de las *Categorías*, atribuído entonces á San Agustín, hace mención igualmente de opiniones varias acerca de los universales, y — lo que es más notable — puede ser considerado como el precursor del conceptualismo, á juzgar por la siguiente definición que da del género: *Cogitatio collecta ex singularium similitudine specierum.*

Enseña también que las cosas conocidas y sus conceptos pertenecen al orden natural; pero los vocablos, y sobre todo las letras, pertenecen á un orden convencional y dependen de la voluntad de los hombres. Es de notar que el discípulo de Haimón poseía además idea bastante clara de la teoría platónica sobre los universales: *Plato genera et species non modo intelligit universalia, verum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat.*

§ 31.

GERBERTO.

Hacia mediados del siglo x nacía en la Auvernia, y probablemente en Aurillac, Gerberto, el hombre más celebrado de su siglo bajo el punto de vista científico. Generalmente se ha creído y se ha escrito que Gerberto adquirió sus conocimientos y su saber en las escuelas arábigas de Córdoba y Sevilla; pero hoy, después del descubrimiento y publicación de la *Historia* escrita por su discípulo Richer, consta de una manera casi indudable, que habiendo ido Borrel, conde de Barcelona, en peregrinación al monasterio de Aurillac, donde Gerberto, muy joven aún, estudiaba á la sazón gramática, y habiendo sabido éste que en España florecía el estudio de las ciencias, acompañó al conde Borrel, el cual confió su educación é instrucción al obispo de Vich, cuyo nombre era Hatón. Allí fué donde estudió las matemáticas y las ciencias naturales que le dieron tanto renombre entre sus contemporáneos y sucesores, sin frecuentar ni acercarse siquiera

á las escuelas de los árabes, como se había supuesto. Terminada su educación literaria y científica, Gerberto hizo la peregrinación de Roma en compañía de su protector Borrel y de su maestro Hatón. Habiéndose quedado en Roma por mandato del Papa y á ruegos del emperador Otón, Gerberto regresó después de algún tiempo á su patria, y encargado de la enseñanza en un monasterio de Reims, vió acudir á su cátedra muchos discípulos, entre los cuales se cuentan el príncipe Roberto de Francia, Fulberto, obispo de Chartres, Abdón, abad de Fleury, y el citado Richer, que escribió una *Historia de Francia* en cuatro libros. Gerberto, después de haber sido Arzobispo de Reims, fué elegido Papa en 999, y falleció en 1003.

La extensión y superioridad de sus conocimientos, especialmente en ciencias naturales y físicas, le granjearon fama de mágico entre el vulgo de su siglo. Las noticias y datos que nos suministra su discípulo y biógrafo Richer, prueban que su saber era verdaderamente extraordinario, atendidas las circunstancias de la época. Según este biógrafo, Gerberto comenzaba su enseñanza por la Dialéctica de Aristóteles, explicando sucesivamente la Introducción ó *Isagoge* de Porfirio, las Categorías del Estagirita, los Tópicos del mismo, traducidos por Cicerón y comentados por Boecio, dos libros de silogismos categóricos, un libro sobre la *Definición* y otro sobre la *División*. Seguía después la retórica, en la que familiarizaba á sus discípulos con los poetas Terencio, Virgilio, Juvenal, Horacio y otros.

Por lo que hace á las matemáticas, hizo elemental y fácil el conocimiento de la aritmética, popularizó la música, desconocida antes en las Galias, y dispuso ó

distribuyó sus géneros, distinguiendo los tonos, semitonos, consonancias, sonidos, empleando al efecto un monacordio. Para facilitar el conocimiento de la astronomía, haciéndola accesible á todos, construyó maravillosos instrumentos, y especialmente una esfera del mundo, por medio de la cual explicaba los movimientos del sol y de las estrellas, las diferencias de climas, de estaciones, del día y la noche. Construyó también otra esfera armilar con el objeto de representar las constelaciones.

Estas indicaciones de Richer acerca del vasto saber y especiales conocimientos de Gerberto, se hallan confirmadas por el testimonio de otros autores contemporáneos, y, lo que es más, por el más autorizado del mismo Gerberto, por cuyas cartas venimos en conocimiento de que no perdonaba gasto ni fatiga para adquirir libros y completar su biblioteca (1), lo mismo que para adquirir, proporcionar á otros y hasta construir por sí mismo toda clase de instrumentos destinados á facilitar el conocimiento de las ciencias. Así es que nos habla de figuras astronómicas y geométricas *(de Astrologia praeclarissima quoque figurarum, Geometriae, aliaque non minus admiranda)* dignas de toda admiración, y nos habla también de una esfera de difícil ejecución que tenía comenzada, destinada á re-

(1) «Cui rei preparandae Bibliothecam assidue comparo, et sicut Romae dudum ac in aliis partibus Italiae, in Germania quoque et Belgica scriptores, authorumque exemplaria multitudine nummorum redemi, adjutus benevolentia ac studio amicorum.... quos (libros) scribi velimus, in fine Epistolae designabimus. Scribenti membranam sumptusque necessarios, ad vestrum imperium dirigemus.» *Epist. Gerberti*, epist. 44.

presentar el horizonte y toda la belleza de los cielos: *Difficillimi operis incepimus Sphaeram, quae et torno jam sit expolita.... cum horizonte ac diversa coelorum pulchritudine insignitam.*

Sabido es también que, según el testimonio de algunos autores antiguos, Gerberto fué el primero que construyó relojes de ruedas y órganos hidráulicos. Pero sea de esto lo que quiera, es incontestable que poseía á maravilla el genio mecánico, pues sabemos por su propio testimonio que inventó y construyó figuras hasta para enseñar y facilitar el estudio de la retórica (1), obra ó figura que califica de admirable y útil para el objeto indicado.

§ 32.

SEGUNDO PERÍODO DE LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA.

Aunque lento y trabajoso, el movimiento de la Filosofía escolástica durante los siglos IX y X no fué nulo ni del todo estéril, según acabamos de ver. Durante gran parte del siglo XI, este movimiento siguió su marcha en condiciones análogas, y á través de las múltiples y graves dificultades que ofrecían los tiempos, no faltaron algunos hombres superiores que conservaron y afirmaron aquel movimiento. Los principa-

(1) Es por demás curioso y notable el pasaje en que habla de este punto: «Quorum ob amorem et jam exacto autumno, quamdam figuram edidi artis Rethoricae, depositam in VI et XX membranis sibi invicem connexis et concatenatis.... opus sane expertibus mirabile, studiosis utile, ad res Rhetorum fugaces et caliginosissimas comprehendendas, atque in animo collocandas.» *Ibid.*, epist. 92.

les de estos fueron *Fulberto*, obispo de Chartres y discípulo de Gerberto; *San Pedro Damiano*, el cual escribe que la ciencia profana debe subordinarse á la divina *velut ancilla dominae.... ne si praecedat, oberret*, y especialmente *Lanfranco* de Pavía, el cual, además de refutar con las armas de la dialéctica los errores de Berengario acerca de la Eucaristía, escribió—al menos según la opinión más probable—el *Elucidarium sive Dialogus summam totius theologiae complectens*, primer ensayo de una teología informada por la dialéctica de Aristóteles.

Pero llegó un momento en que las semillas depositadas lentamente en el espíritu humano durante los siglos anteriores por los humildes y laboriosos obreros de la Filosofía escolástica cristiana, germinaron con vigor y fuerza, favorecidas en su poderosa germinación por las circunstancias de la época. Las luchas entre el Pontificado y el Imperio, el renacimiento del estudio del derecho romano, la agitación precursora de las Cruzadas, determinaron choques y sacudidas que, cual descargas eléctricas, conmovieron, agitaron y fecundizaron las inteligencias, que se lanzaron atrevidas á las especulaciones más abstrusas de la metafísica, y que, ávidas de saber, durante este segundo período de la Filosofía escolástica, se agrupaban por millares en torno de las cátedras de Roscelin y San Anselmo, de Guillermo de Champeaux y de Abelardo, de Hugo y Ricardo de San Víctor. Estos nombres bastan por sí solos para probar que este período representa un desarrollo notable de la Filosofía escolástica, su marcha ascendente.

Los caracteres más propios de este período son la

importancia que adquiere el problema de los universales, y la diversidad de direcciones y teorías filosóficas, diversidad que no se refiere sólo á la controversia indicada, sino á otras cuestiones de índole muy diferente. Así veremos á Abelardo enseñando el optimismo, y á San Anselmo siguiendo una dirección ontológica, y á Hugo y Ricardo de San Víctor dando cierta preferencia relativa al elemento platónico sobre el aristotélico, á Amaury de Bene y David de Dinant proclamando el panteismo, sin contar las tendencias críticas de Juan de Salisbury y el panteismo psicológico de Averroes, cuya influencia se dejó sentir por largo tiempo y en mayor ó menor escala en las escuelas cristianas.

§ 33.

ORIGEN Y NATURALEZA DEL PROBLEMA Ó CUESTIÓN SOBRE LOS UNIVERSALES.

Toda vez que, según se acaba de indicar, la controversia sobre los universales es uno de los puntos cardinales del movimiento filosófico durante este período, conviene ante todo señalar el origen y las soluciones diferentes del problema, con lo cual se facilita el estudio y queda desembarazado el terreno para exponer las opiniones y teorías de los filósofos de esta época.

El origen de esta gran controversia es el siguiente pasaje de la Introducción de Porfirio, traducida por Boecio: «Por lo que hace á determinar si los géneros y especies existen realmente, ó sólo en nuestro enten-

dimiento, y lo mismo si, en caso de subsistir, son cosas corpóreas ó incorpóreas, y si existen separadas de las cosas sensibles, ó más bien están en las mismas cosas sensibles, rehuso decir mi opinión, porque es empresa muy alta y que exige mayor investigación.» *Mox de generibus et speciebus, illud quidem sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo; altissimum enim negotium est hujusmodi, et majoris egens inquisitionis.*

Los escolásticos, y principalmente los de este período, que, lejos de arredrarse, parece más bien que se deleitaban con las cuestiones difíciles y abstrusas, se apoderaron de este problema tan abstruso de suyo, como fecundo y peligroso en sus consecuencias, resultando de sus investigaciones y luchas cuatro soluciones del problema, que son: el nominalismo rígido, el conceptualismo, el realismo moderado ó aristotélico, y el realismo absoluto ó platónico. El primero dice: no hay más universalidad que la de los vocablos, según que algunos de ellos, por ejemplo, *homo*, significan muchos individuos á la vez, una colección de seres, ó, mejor dicho, en cuanto y porque es una denominación común á muchos. El segundo, que no es más que un nominalismo mitigado, traslada al concepto interno lo que el nominalismo rígido aplica á la palabra. El concepto *homo* es universal, no porque contiene y representa la naturaleza humana como *una* esencia común é idéntica en muchos individuos, sino porque es un concepto que representa y se refiere á todos los individuos humanos indistintamente y de una manera

colectiva, así como la palabra *homo* significa y es aplicable á todos y á cada uno de los individuos. El tercero dice: «Cuando el entendimiento, prescindiendo de las diferencias individuales, concibe la naturaleza humana, en lo que tiene de esencial y necesario, y, por consiguiente, como universal ó común á todos los que tienen esa naturaleza, la *cosa* representada y contenida en este concepto es la misma esencia humana que existe fuera de nosotros, y, por consiguiente, los universales tienen realidad objetiva por parte de la naturaleza que se denomina universal, pero no por parte de la misma universalidad, la cual es una consecuencia, es una forma resultante del modo con que nuestro entendimiento concibe las cosas, es decir, haciendo abstracción de las diferencias individuantes y de la singularidad. En otros términos: la naturaleza, que es concebida, conocida y denominada universal, existe realmente fuera de nosotros, y es la misma que existe en los individuos; el *modo* con que la concebimos y representamos, no existe fuera de nosotros, sino en el entendimiento. El cuarto dice: no solamente existe fuera de nosotros la *cosa* ó naturaleza representada y contenida en el concepto *homo*, sino que existe realmente *según el modo* con que la concebimos y representamos, es decir, como una realidad, como una naturaleza humana que existe en sí misma y por sí misma fuera de todos los individuos; como una esencia humana general y pura que no es *este* hombre ni *aquel*, y que carece de todo accidente extraño á la esencia, y de toda modificación ó diferencia singular.

La fórmula escolástico-científica del nominalismo, tanto del rígido como del mitigado ó conceptualismo,

es *universale post rem;* porque, en efecto, la universalidad de las palabras y de los conceptos se forma, ó después, ó en virtud del conocimiento de la cosa existente fuera del entendimiento, que son los individuos. El realismo aristotélico es significado por la siguiente fórmula: *universale in re*, en atención á que la realidad objetiva denominada universal existe efectivamente en los individuos, aunque no con el modo ó forma de universalidad. Finalmente, *universale ante rem*, es la fórmula del realismo platónico ó absoluto, según el cual la realidad objetiva representada y denominada universal, existe fuera de los individuos y es anterior á ellos.

Una vez expuestas y conocidas ya por el lector las teorías diferentes acerca de los universales, con sus denominaciones y fórmulas, al historiar las opiniones de los filósofos escolásticos durante esta época y las siguientes, nos limitaremos á señalar el sistema adoptado por cada cual con respecto á este problema, sin perjuicio de indicar, cuando se presenten, las desviaciones parciales acerca de este punto.

§ 34.

ROSCELIN.

Las crónicas y algunos manuscritos anónimos del siglo XI parecen indicar que el primer representante sistemático de la escuela nominalista fué un tal Juan (probablemente Juan el *Sordo)*, maestro y precursor de Roscelin y de otros nominalistas famosos de aquellos

tiempos. En armonía con estas indicaciones históricas, Caramuel decía que Roscelin no fué el autor ó fundador del nominalismo, sino más bien el que aumentó *(nominalium sectae non autor, sed auctor)* ó consolidó este sistema.

Sea de esto lo que quiera, es lo cierto que este famoso nominalista, que había nacido en la Bretaña francesa hacia mediados del siglo XI, hizo sus estudios en las escuelas de Soissons y de Reims. Hecho canónigo de Compiègne, y más tarde de Besançon, mereció que sus contemporáneos le apellidaran *novi Lycei conditor*, á causa de sus grandes conocimientos y del notable desarrollo que comunicó á la Filosofía aristotélica, y también del gran número de discípulos que acudieron á su escuela, contándose entre ellos el famoso Abelardo.

Partidario, y en cierto modo fundador y representante primero del nominalismo rígido, Roscelin enseñaba, según San Anselmo, su contemporáneo, no solamente que las substancias ó esencias universales son meras voces *(nonnisi flatum vocis putant esse universales substantias)*, ó poseen universalidad puramente nominal, sino que no existe distinción alguna entre los accidentes y la substancia singular que les sirve de sujeto: *Colorem nihil aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam.*

Pero el canónigo de Compiègne no se contentó con profesar el nominalismo rígido en el terreno filosófico, sino que, transportándolo al dogma y aplicándolo al misterio de la Trinidad, negó la unidad de esencia y substancia en las tres personas divinas, incurriendo, por

consiguiente, en el triteismo formal, y no admitiendo más que la unidad de voluntad y de poder en las tres personas divinas.

Así se desprende de las palabras y testimonio del ya citado San Anselmo, el cual escribe: *Roscelinus clericus dicit, in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas.* Y en otro lugar añade, refiriéndose al mismo Roscelin: *Quia videt unum hominem plures personas esse non posse, negat hoc ipsum de Deo.*

En este terreno, lo mismo que en la teoría nominalista, Roscelin fué combatido, no solamente por el autor del *Monologium*, sino por Guillermo de Champeaux y algunos otros. Á consecuencia de estos ataques vigorosos y continuados, el nominalismo rígido y el prestigio de su fundador decayeron rápidamente, aunque sin desaparecer por completo; de manera que, según el testimonio autorizado de Salisbury, la concepción nominalista había perdido mucho terreno, casi se había desvanecido, al faltar su autor (1), y arrastraba una existencia vergonzante y precaria en la segunda mitad del siglo XII. El mismo Abelardo, que había sido discípulo de Roscelin, apellidaba á su antiguo maestro *pseudo-philosophus et pseudo-crhistianus.*

---

(1) «Fueruntque et qui voces ipsas genera dicerent esse et species; sed eorum jam explosa sententia est, et facile cum auctore suo evanuit. Sunt tamen adhuc qui deprehenduntur in vestigiis eorum, licet erubescant, auctorem vel sententiam profiteri, solis nominibus inhaerentes: quod rebus et intellectibus subtrahunt, sermonibus ascribunt.» *Policraticus*, lib. VII, cap. XII.

§ 35.

ABELARDO.

Este famoso discípulo de Roscelin, que por cierto merece por más de un concepto las mismas calificaciones de *pseudo-philosophus* y *pseudo-christianus* que él daba á su maestro, nació en Palais, cerca de Nantes, en 1073, y después de estudiar la gramática y la dialéctica en Melun y Corbeil, pasó á París, y se hizo discípulo de Guillermo de Champeaux. Su genio inquieto, disputador y orgulloso, no le permitió continuar mucho tiempo al lado de este maestro, del cual se separó para ponerse al frente de una escuela, que se vió pronto frecuentada por millares de discípulos, atraídos por la facundia, sutileza, erudición, pero acaso más todavía, por las condiciones especiales de carácter del nuevo maestro. Acusado y combatido varias veces por sus opiniones poco ortodoxas; condenadas y reprobadas algunas de sus doctrinas por un Concilio, por San Bernardo y por el Papa Inocencio II, Abelardo, después de sus aventuras erótico-trágicas y de vicisitudes varias, resultado de su imprudencia, orgullo y petulancia en su mayor parte, se reconcilió con la Iglesia, y pasó los últimos años de su vida entregado á la penitencia y la virtud en el monasterio de San Marcelo, donde falleció, á los sesenta y tres años de edad, en 1142. Sus obras principales son la *Introductio ad Theologiam*, la cual no corresponde á su título, puesto que es una especie de tratado acerca de la Trinidad,—*Dialogus inter philosophum, christianum et judaeum*,—*Theologia christia-*

na.—Un tratado, publicado por Cousin, y que lleva el epígrafe de *Sic et Non*, especie de arsenal ó colección de sentencias y opiniones de los Padres de la Iglesia que aparecen contradictorias.

No obstante el empeño decidido que ha habido y hay en justificar la vida y escritos de Abelardo, empeño inspirado generalmente por preocupaciones anticristianas y racionalistas, es hoy incontestable que semejantes afirmaciones é ideas se hallan en contradicción con la verdad histórica. Sus modernos panegiristas sólo podrán engañar sobre este punto á los que no hayan leído los monumentos contemporáneos, sin excluir los escritos por sus discípulos y admiradores, y, lo que es más, las obras del mismo Abelardo.

Reconoce éste en su *Historia calamitatis suae,* verdadera autobiografía, que contiene los principales sucesos de su vida, que ya antes de entrar en casa de Fulberto, y con anterioridad á sus relaciones con Eloísa, se hallaba dominado por la soberbia y la liviandad, considerándose á sí mismo como el grande y único filósofo de su siglo *(cum jam me solum in mundo superesse philosophum existimarem)*, y dando rienda suelta á la segunda *(frena libidini laxare caepi)* que le arrastró á la seducción de Eloísa con todas sus circunstancias y consecuencias, no menos escandalosas y reprobables (1)

(1) Digan lo que quieran los historiadores anticristianos y los novelistas de profesión; digan lo que quieran los panegiristas y admiradores de Abelardo y Eloisa, su conducta es altamente censurable é inmoral, no ya sólo por parte de su caída primera, sino también por parte de sus hechos y sentimientos después de su conversión. Dejando á un lado lo dudoso de la vocación monástica de Abelardo, y concretándonos á Eloisa, es de suponer que los que tantos elogios le tributan y tanto preconizan sus virtudes, presentándonosla poco me-

en sí mismas, que funestas y trágicas para sus protagonistas.

Entrando ahora en el resumen de sus opiniones filosóficas ó relacionadas con la Filosofía, diremos:

1.° Que con respecto á los universales, no consta con certeza, ni mucho menos, cuál fué su opinión sobre este problema. Por más que algunos críticos, biógrafos é historiadores de la Filosofía le hagan partidario del conceptualismo, y hasta le atribuyan la invención de este sistema, lo más probable es que anduvo indeciso y vacilante acerca de este punto, pero dando la preferencia á la solución nominalista; porque, si bien alguna vez parece no rechazar *eam philosophicam sen-*

---

nos que como una santa, no habrán leido ciertos pasajes de sus cartas, que desdicen por completo de la virtud cristiana más vulgar y rudimentaria, cuanto más de la virtud heroica, propia de los Santos. Porque es cosa altamente inmoral, desde el punto de vista cristiano, decir como dice Eloisa que teme más ofender á Abelardo que á Dios, y que más desea agradar á su antiguo amante que al mismo Dios, poniendo á éste por testigo *(Deus scit)* de sentimientos anticristianos hasta rayar en blasfemos, y negando ella misma implícitamente la sinceridad y verdad de su vocación religiosa: *In omni autem, Deus scit, vitae meae statu, te magis adhuc offendere, quàm Deum vereor, tibi placere amplius quam ipsi appeto. Tua me ad religionis habitum, non divina traxit dilectio.* ¡Donosa virtud cristiana la que inspiraba semejantes palabras!

Pero si esto no basta á los que tanto ensalzan la virtud de Eloisa y tantos elogios le prodigan, les recomendamos el siguiente pasaje de una de sus cartas, escrita diez años después de su conversión, pasaje que transcribimos en su lengua original, porque no nos atrevemos á ponerlo en castellano: «Et si uxoris nomen sanctius ac validius videtur, dulcius mihi semper extitit amicae vocabulum aut si non indignaris, concubinae vel scorti.... Deum testem invoco si me Augustus universo praesidens mundo matrimonii honore, dignaretur.... carius mihi et dignius videretur tua dici meretrix, quàm illius imperatrix.»

tentiam quae res ipsas, non tamen voces, genera et species esse confitetur, no cabe poner en duda la preferencia que concede á la solución nominalista, á juzgar por el testimonio de sus contemporáneos (1), y más todavía por sus mismas palabras, siendo notable, por lo explícito, el siguiente pasaje: *Nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus* (2).

2.° Que en sus escritos teológicos, y especialmente en su *Theología christiana*, Abelardo tiende á borrar la línea que distingue y separa la Filosofía y la religión, la fe divina y la ciencia humana, pretendiendo explicar y comprender por la razón pura los misterios más sublimes del Cristianismo. De aquí los exagerados elogios que tributa á los filósofos en general, y con particularidad á Platón, á quien apellida *maximus philosophorum*, y también á Aristóteles, de quien escribe: *Si Aristotelem peripateticorum principem cul-*

(1) En confirmación y como prueba de lo dicho en el texto, véase lo que escribe su mismo discípulo Juan de Salisbury: «Alius sermones intuetur, et ad illos detorquet quidquid alicubi de universalibus meminit scriptum: in hac autem opinione deprehensus est peripateticus Palatinus Abaelardus noster.... rem de re praedicari monstrum dicunt.» *Metalog.*, lib. II, cap. XVII.

(2) No desconocemos que algunos biógrafos y escritores se empeñan en atribuir á Abelardo la teoría de que la universalidad conviene al discurso ú oración gramatical; pero sabemos también que aun admitida esta como afirmación histórica, la solución del amante de Eloisa no saldría de la esfera nominalistico-conceptualista. Que la razón universal se atribuya á la palabra con separación de otras, ó formando oración con éstas, mientras la denominación de *universalis* no se refiera á la realidad misma, ó mientras se circunscriba al nombre y al concepto subjetivo, no se sale del terreno nominalista y conceptualista. Para la presente cuestión, importa poco que se denomine universal el *quid incomplexum* de los escolásticos, ó que la denominación recaiga sobre el *quid complexum* de los mismos.

pare praesumamus, quem amplius in hac arte recipiemus? De aquí también su opinión acerca de la identidad entre la moral evangélica y la de la Filosofía pagana, doctrina que se roza y da la mano con la moderna teoría de la moral independiente : *Si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat.*

3.° Que no son menos peligrosas y erróneas sus opiniones acerca de Dios, ya cuando compara el Espíritu Santo al alma universal del mundo que admitía Platón, ya cuando se expresa en términos tan obscuros é inexactos que parece reducir la Trinidad divina á una trinidad nominal ó de atributos en sentido sabelianista (1), ya cuando enseña el optimismo absoluto y real del mundo.

4.° Que en moral enseña que todas las obras son indiferentes de su naturaleza, y que la intención sola es la que constituye la moralidad de las acciones: *opera omnia in se indifferentia, nec nisi pro intentione agentis, vel bona, vel mala dicenda sunt.*

Abelardo enseñaba también el optimismo del mundo *(facere quicquam nisi opportunum* (Deus) *non potest, immo nisi optimum)* actual, y—lo que es error más

(1) Así lo afirma San Bernardo y se desprende también de las palabras de su mismo discípulo y admirador Oton de Freising, cuando escribe: «Sententiam ergo vocum seu nominum, non caute theologiae admiscuit, quare de sancta Trinitate docens et scribens, tres personas nimium attenuans, non bonis usus exemplis, inter caetera dixit: sicut eadem oratio est propositio, assumptio et conclusio, ita eadem essentia est pater, et filius et spiritus sanctus.» *De Gest. Trid.*, lib. I, cap. XLVII.

grave—negaba la libertad divina en orden á la creación del mismo: *necessario itaque Deus mundum esse voluit ac fecit* (1).

Para concluir, advertiremos que en la exposición ó comentarios sobre los primeros capítulos del *Génesis*, Abelardo combate las ideas de la astrología judiciaria, tan en boga en su tiempo; considera las almas de los brutos como partes sutiles de los elementos *(illorum animas ex ipsis etiam elementis esse quasi quandam eorum raritatem vel subtilitatem)*, y opina que Adán y Eva vivieron en el paraíso por espacio de algunos años antes de la caída.

§ 36.

CRÍTICA.

Los elogios que en estos últimos tiempos se han tributado á este filósofo, son, por lo menos, exagerados. Hombre de carácter ardiente y apasionado, de fácil ingenio y de imaginación fogosa y fecunda, el brillo de Abelardo fué el brillo del meteoro, que deslumbra, pero no ilumina. Su talento, que tenía más de ingenioso que de profundo, más de flexible que de sólido y original, removía y desfloraba todas las

(1) Toda esta doctrina se halla además contenida en el siguiente pasaje: «Quidquid itaque facit, sicut necessario vult, ita et necessario facit: tanta quippe est ejus bonitas, ut cum necessario ad bona quae potest facienda compellat, nec omnino possit abstinere quin bona quae potest efficiat, et quo melius potest, vel citius potest.» *Theol. Christ.*, lib. v.

cuestiones sin acertar á resolverlas. Así es que, á pesar del ruído que metió en su tiempo, á pesar de las turbas de discípulos que acudían á escuchar sus lecciones y de las obras que escribió, no vemos que haya dejado en pos de sí sistemas ó métodos nuevos, ni alguna de esas concepciones grandes y profundas que dejan señalado su paso en la historia de la Filosofía.

Esto no obstante, la doctrina de Abelardo es una de tantas pruebas de la variedad y oposición de opiniones á que dió origen la Filosofía escolástica, y prueba también que en ella se encuentran, ó explícitas, ó apuntadas, no pocas teorías que se consideran originales y propias de la Filosofía moderna.

Acabamos de ver en Abelardo una teoría moral que tiende á negar la distinción esencial y primitiva entre el bien y el mal, como hacen algunas escuelas modernas; su optimismo coincide con el de Mallebranche y demás partidarios de este sistema, y sus ideas acerca de la moral evangélica comparada con la moral enseñada por los filósofos, entraña el germen de la moderna teoría de la moral independiente.

Por lo que hace á las controversias y mortificaciones de Abelardo con motivo de su doctrina, sin negar que la envidia y determinadas circunstancias de la época hayan ejercido alguna influencia en ellas, es preciso reconocer que las causas principales, verdaderas y reales, fueron su soberbia y petulancia personal *(cum totus in superbia et luxuria laborarem)*, según él mismo confiesa; pero ante todo y sobre todo, fueron sus doctrinas erróneas y peligrosas. Porque la verdad es que, aparte de algunas aserciones heterodoxas, de que hacemos aquí caso omiso por pertenecer al orden pu-

ramente teológico-religioso, encuéntranse en las obras de Abelardo ideas y doctrinas más ó menos erróneas é inaceptables en la Filosofía cristiana.

Aparte de lo que sobre este punto se ha indicado arriba, conviene no olvidar que en su *Expositio in Hexameron*, pero sobre todo en su *Theologia Christiana*, Abelardo empéñase en probar que los filósofos gentiles, y principalmente los platónicos, conocieron y enseñaron el misterio de la Trinidad en su acepción católica (1), concluyendo por afirmar que se trata aquí de cosas que la razón natural enseña al hombre: *quia haec de Deo naturaliter ratio unumquemque edocet.*

Marchando en esta dirección, Abelardo ensalza sin medida la ciencia y las virtudes de los filósofos gentiles; opina que se salvaron en su mayor parte; nos presenta á Sócrates como un mártir que murió con la certeza de su premio ó remuneración eterna *(quasi martyrem et certum de remuneratione occubuisse)*, siendo tan exageradas sus ideas sobre esta materia, que justifican plenamente lo que de él decía San Bernardo: *dum multum sudat quomodo Platonem faciat christianum, se probat ethnicum.*

---

(1) «Revolvatur et ille maximus Philosophorum Plato, ejusque secuaces, qui totius Trinitatis summam post Prophetas patenter ediderunt; ubi videlicet, Mentem, quam Noyn vocant, ex Deo natam atque ipsi coaeternam esse perhibent, id est, Filium.... qui nec Spiritus Sancti personam praetermisisse videntur, cum animam mundi esse astruerint tertiam a Deo et Noy personam.» *Theol. Christ.*, lib. I, cap. V.

§ 37.

SAN ANSELMO.

Al lado y enfrente de la escuela nominalista de los siglos XI y XII, presentóse la escuela realista con sus diversos matices. Los principales representantes del realismo moderado fueron San Anselmo y Guillermo de Champeaux, si bien este último ofreció alguna desviación durante la primera época de su enseñanza, como veremos después.

En 1033, y en Aosta de Italia, nació San Anselmo, el cual pasó en su juventud á Francia, y vistió el hábito de monje en la abadía de Bec, en Normandía, atraído por la buena reputación de este monasterio y por la fama de su escuela, dirigida por Lanfranco de Pavía. Elegido Abad de su monasterio, Anselmo fué elevado más tarde á la silla arzobispal de Cantorbery, y falleció en esta ciudad el año de 1109, dejando en pos de sí merecida reputación de santidad y de ciencia. Sin contar sus numerosos escritos ascéticos, son notables sus producciones filosóficas y teológicas, y principalmente el *Monologium*, el *Proslogium*, el tratado *De veritate*, el que lleva por título *De Libero Arbitrio*, y el que lleva por epígrafe *De Fide Trinitatis et Incarnatione Verbi*, escrito precisamente con el objeto de refutar los errores de Roscelin *(adversus blasphemias Roscellini)* acerca de la Trinidad.

Dicho se está de suyo, que el Arzobispo de Cantorbery emplea parte de este último libro en combatir el nominalismo de Roscelin, oponiendo á éste el realismo

moderado *(universalia in re)* ó aristotélico. Los pasajes que se han citado al hablar de Roscelín indican bastante que San Anselmo consideraba los errores dogmáticos de aquél como resultado y aplicación de su teoría nominalista.

Los demás puntos importantes de la doctrina filosófica de San Anselmo, son los siguientes:

1.° La fe divina, lejos de prohibir ni menos poner trabas al ejercicio de la razón, le comunica, por el contrario, luz, y sobre todo seguridad, para que, apoyándose sobre aquélla, pueda penetrar y esclarecer el reino de la verdad *(fide stabilitus, in rationis ejus* (veritatis) *indagine se voluerit exercere)*, siendo por demás notable, por lo filosófica, la razón que al efecto alega; á saber: que la verdad es tan anchurosa y profunda, que jamás puede ser agotada por el hombre: *veritatis ratio tam ampla, tamque profunda est, ut a mortalibus nequeat exhauriri.*

San Anselmo insiste con frecuencia en este pensamiento eminentemente católico y científico. Unas veces escribe: *sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat, ubi dicit: Nisi credideritis non intelligetis. Credo, ut intelligam,* escribe en el capítulo primero del *Proslogium.*

2.° El punto de partida de la razón humana para elevarse al conocimiento de Dios, es el conocimiento de sí misma: *mens rationalis, quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius* (Dei) *cognitionem ascendit:* y esto es tanta verdad, que el alma humana encuentra dentro de sí misma la idea de Dios, en la cual y por la cual reconoce y demuestra su existencia. La razón posee la idea de un ser el mayor y más

perfecto entre todos los posibles, ó superior al cual nada se puede pensar, y ésta es precisamente la concepción más racional, más primitiva y más universal de Dios: es así que si Dios no existiera realmente, podríamos concebir un ser superior y más perfecto que Él; luego la idea misma que encontramos dentro de nosotros, prueba la realidad objetiva de Dios (1), ó sea su existencia real.

3.° La noción ó idea esencial de la libertad consiste en la facultad de obrar el bien, por lo cual la libertad propiamente dicha ó de albedrío, puede y debe definirse: «la potestad de tener ó conservar la rectitud de la voluntad, por la misma rectitud, es decir, por amor de la rectitud ó bien moral»: *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*. Esta definición, que es aplicable á la libertad que existe en Dios y en los ángeles, como existe en el hombre, prueba que la potencia para pecar no entra en la esencia de la libertad: *non pertinet ad definitionem libertatis arbitrii, posse peccare.*

4.° Al exponer ciertos puntos relacionados con la teoría del conocimiento, especialmente con respecto á Dios, encuéntranse en San Anselmo algunas frases que presentan sabor ontologista, si bien es cierto que todas

(1) Tal es en substancia la famosa demostración ontológica de la existencia de Dios, plagiada siglos adelante por Descartes. He aquí los términos con que la presenta San Anselmo: «Et quidem credimus te (Deum) esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit.... Et certe, id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo: si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est.... Sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse; et hoc es tu, Domine Deus noster.» *Proslog.*, cap. II y III.

ellas pueden recibir un sentido diferente del que pretenden los partidarios del ontologismo, según hemos observado al hablar de San Agustín. El que ve la luz y la verdad, puede decirse que ve á Dios, por cuanto que la luz de la razón, y la verdad por ella conocida y contenida en los primeros principios, son derivaciones y manifestaciones inmediatas, vivaces y similitudinarias de Dios, luz infinita y verdad esencial y universal. En este sentido deben entenderse las siguientes frases de San Anselmo: *Potuit* (anima) *omnino aliquid intelligere de te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te; si non vidit te, non vidit lucem et veritatem.*

San Anselmo merece ser considerado como el representante más genuíno de la Filosofía escolástica en su segundo período. La fe divina le sirve de guía, de base fundamental y de norma para no extraviarse; pero al propio tiempo, lejos de ahogar y contrariar al movimiento de la razón humana, lejos de impedir su vuelo ni la indagación de la verdad, ésta se lanza á las regiones más elevadas de la ciencia, se entrega con toda libertad á especulaciones las más sublimes, y ciérnese con sobrehumana serenidad sobre los problemas más arduos de la Filosofía. El que quiera formarse una idea de la libertad, de la fuerza, del vigor y seguridad con que se mueve la razón humana, protegida, asegurada é iluminada por los resplandores de la verdad divina, que lea el *Monologium*, el *Proslogium* y el tratado *De Fide Trinitatis* del arzobispo de Cantorbery, que allí verá á la razón humana exponiendo, demostrando y desarrollando con admirable profundidad y lógico encadenamiento, no ya sólo la existencia,

la esencia y los atributos de Dios, sino, hasta los altísimos misterios de la Trinidad y de la Encarnación, que parecen perder su incomprensibilidad á la luz de la razón vigorizada por la fe.

Después de lo dicho acerca de los puntos capitales de la doctrina filosófica de San Anselmo, casi parece excusado advertir que ésta contiene el germen de algunas teorías modernas. Basta, para persuadirse de esto, fijar la atención en sus ideas acerca de obrar el bien por el bien *(propter ipsam rectitudinem)*, en su definición de la libertad, en la demostración cartesiana de la existencia de Dios, en su prueba ontológica y la teoría de las ideas innatas, en el punto de partida de esta misma demostración, sin contar el sabor ontologista que presentan algunos de sus pasajes. Nótese, sin embargo, que San Anselmo señala como último motivo de la voluntad el bien en cuanto querido por Dios, de manera que la *rectitud* ó bien, sólo es objeto y motivo inmediato de la elección, pero no motivo único y absoluto, como pretenden las teorías de Kant, Krause y otros racionalistas de nuestra época.

§ 38.

GUILLERMO DE CHAMPEAUX.

Contemporáneo de San Anselmo, amigo de San Bernardo é impugnador de Roscelin y Abelardo,—á pesar de que este último había sido su discípulo,—fué Guillermo de Champeaux, el cual, después de enseñar con gloria en las escuelas de París, se retiró á la

abadía de San Víctor, y fué elevado más tarde á la Silla episcopal de Chalons-sur-Marne, diócesis que gobernaba todavía en 1121, aunque se ignora el año fijo de su muerte.

Con respecto á la cuestión de los universales, es lo más probable que en la primera época de su enseñanza adoptó una solución intermedia entre la platónica y la aristotélica; pues, á juzgar por un pasaje de Abelardo, parece que consideraba la esencia específica como *única*, idéntica y *toda* en cada individuo, y que estos sólo se distinguían entre sí por los accidentes: *eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis.... quorum sola multitudine accidentium* (esset) *varietas.* Verdad es que aun este pasaje podría interpretarse fácilmente en el sentido de la solución realista moderada, y acaso sólo había por parte de Champeaux cierta impropiedad ó inexactitud de lenguaje.

En todo caso, puede tenerse por muy probable que en la última época de su vida profesaba y admitía la solución realista en su acepción moderada ó aristotélica, según se desprende del siguiente pasaje citado por Michaud en su monografía de este notable escolástico: *Vides* (idem) *duobus accipi modis, secundum indifferentiam, et secundum identitatem ejusdem prorsus essentiae: secundum indifferentiam, ut Petrum et Paulum idem esse dicimus in hoc quod sunt homines.... sed si veritatem confiteri volumus, non est eadem utriusque humanitas, sed similis, cum sint duo homines.*

Las últimas palabras indican claramente que el obispo de Chalons profesaba á la sazón el realismo

moderado, que reconoce la realidad objetiva de la naturaleza universal, pero existente en los individuos, y siendo *una* en ellos, no por *identidad*, sino por *semejanza*.

Guillermo de Champeaux escribió varias obras, entre otras un compendio de los libros morales de San Gregorio, *Moralia abbreviata Guillelmi de Campellis;* pero en su mayor parte no han llegado hasta nosotros, y de aquí la escasez de noticias exactas acerca de su doctrina filosófica.

En su tratado *De Origine animae*, Champeaux, después de mencionar y rechazar la teoría traducianista (1), expone y afirma la generación humana en conformidad á la doctrina católica, señalando la parte que corresponde al cuerpo y la que corresponde al alma creada é infundida por Dios: *Seminarium haberet* (homo generandus) *quantum ad corpus; Deus autem infunderet novas animas.*

Champeaux es acaso el primer filósofo escolástico que expuso con claridad y afirmó con decisión y seguridad la teoría creacianista para explicar el origen del alma humana. Además, y según se desprende del pasaje citado en la nota, el maestro de Abelardo se incli-

(1) Al exponer y discutir esta teoría, Champeaux hace mérito de la opinión de San Gregorio Nazianceno, según el cual, la unión del alma humana con el cuerpo se verifica en los primeros instantes de la concepción, si bien por entonces, ó sea durante los primeros meses, no funcionan sus potencias por falta de la conveniente disposición orgánica: «Inde etiam adducunt Gregorium Naziancenum, sapientem virum, qui dicit quod quàm cito conjunguntur semina patris et matris, statim adest anima, sed non exercet potentias; sicut nec quando natus est puer non statim discernit, nec ea dijudicat, quae post in adulta facit aetate.» *De Orig. animae,* núm. 2.°

naba á la opinión de que la unión del alma con el cuerpo se verifica desde los primeros momentos de la concepción *(quàm cito conjunguntur semina patris et matris, statim adest anima)*, anticipándose en esto á teorías y opiniones que habían de presentarse muchos siglos después.

§ 39.

ESCUELA PLATÓNICA.

La preferencia que durante este período se daba generalmente á Aristóteles, no impidió que algunos manifestaran sus aficiones y preferencias hacia Platón y sus doctrinas, por más que sus escritos fueran menos conocidos que los de su discípulo. Durante la primera mitad del siglo XII aparecen algunos representantes más ó menos caracterizados de la tendencia platónica, no ya sólo en la debatida cuestión de los universales, si que también acerca de otros problemas filosóficos. Entre ellos merecen especial mención

A) *Bernardo de Chartres*, que nació en el último tercio del siglo XI, y puede considerarse como el representante más genuíno del platonismo en aquella época. Con razón le apellidó *perfectissimus inter platonicos* su contemporáneo Salisbury; porque, en efecto, Bernardo de Chartres, ó hace suyas, ó apunta y reproduce con marcada complacencia muchas ideas y afirmaciones de Platón, no muy conformes algunas de ellas con la doctrina ortodoxa. Unas veces parece indicar que el alma humana y la inteligencia, á la primera de las cuales llama *endelychia* y á la segunda *noys*, alterando y des-

figurando sus nombres griegos, son emanaciones de la substancia divina identificadas con ésta: *idem natura cum Deo*. Otras veces afirma que la inteligencia vivifica el mundo á la manera del alma universal de Platón: *Ecce mundus cui Noys vita, cui ideae forma, cui materies elementa.*

En su *Megacosmus*, no solamente reproduce la concepción platónica acerca del mundo inteligible como causa del mundo sensible, sino que explica la formación del segundo ó de la substancia material por medio de la *sigilación* ó participación de las ideas: *idearum signaculis circumscripta*. Todavía es más grave y no menos explícita la indicación que hace acerca de la precedencia, ó, mejor dicho, preexistencia y eternidad del mundo por parte de la materia, y acerca también del alma universal, á la que llama *natura elementans,* como principio eficiente inmediato del mundo: *Quisnam ergo mundo et aeternitati ejus audeat derogare?.... Proecedit yle* (materia), *natura sequitur elementans, elementanti naturae elementa.*

Vese por estos pasajes y otros análogos que se encuentran en su *Megacosmus* y en su *Microcosmus*, que uno y otro libro se hallan inspirados por el pensamiento platónico. Aunque en las obras y noticias que de éste y de los siguientes platónicos han llegado hasta nosotros, no se encuentren afirmaciones precisas acerca de la cuestión de los universales, bien puede suponerse que la resolvieron en sentido del realismo absoluto, atendida la importancia capital que conceden á las Ideas de Platón.

Y esta suposición es tanto más fundada, cuanto que su contemporáneo Salisbury nos habla de un tal Gau-

tero de Mauritania, defensor de las Ideas platónicas, en las cuales hacía consistir los géneros y especies, emulando á Platón é imitando á Bernardo de Chartres: *ille idaeas ponit, Platonem aemulatus et imitans Bernardum Carnotensem, et nihil praeter eas, genus dicit esse vel speciem.*

Esto no obstante, debe tenerse presente que, si hemos de dar crédito al testimonio autorizado del citado Salisbury, Bernardo de Chartres y sus discípulos trabajaron con ahinco por conciliar la doctrina de Platón y la de Aristóteles (1), en orden á la cuestión de las ideas, y al problema de los universales relacionados con aquéllas.

B) *Gilberto* de la Porrée *(Gilbertus Porretanus)* ó de la Poirée, como escriben otros, discípulo de Bernardo de Chartres y obispo de Poitiers, enseñó Filosofía y Teología con gloria y aplauso de sus contemporáneos; pero incurrió en algunos errores teológicos acerca de la Trinidad y la Encarnación. Discutidos estos y condenados en un Concilio de Reims, su autor se sometió al juicio de la Iglesia con sinceridad cristiana.

En su calidad de discípulo de Bernardo de Chartres, Gilberto adoptó la solución platónica ó del realismo absoluto en el problema de los universales, y este fué el origen probable de sus errores dogmáticos. Porque, en efecto, la teoría platónica lleva consigo la

---

(1) He aquí este curioso pasaje de Juan de Salisbury acerca de este asunto: «Egerunt operosius Bernardus Carnotensis et ejus sectatores, ut componerent inter Aristotelem et Platonem; sed eos tarde venisse arbitror, et laborasse in vanum ut reconciliarent mortuos, qui, quamdiu in vita licuit, dissenserunt.» *Metalog.*, lib. II, cap. XVII.

existencia ó realidad objetiva de las esencias con separación de los individuos, y supone que éstos no son más que impresiones ó *sigilaciones* de la esencia universal, que subsiste por sí misma y en sí misma. Aplicando ó transportando esta solución á Dios, el obispo de Poitiers pudo decir con sentido lógico, y dijo efectivamente, que las personas (individuos) divinas son como participaciones ó impresiones de la esencia divina, pero no identificadas con ella; deduciendo además de aquí que la naturaleza divina no se había encarnado al encarnarse el Verbo, y que la Divinidad y Dios no son una misma cosa.

Si hemos de dar crédito á San Bernardo, impugnador principal de sus errores dogmáticos, Gilberto negaba, no sólo la identidad real entre la Divinidad y Dios, sino entre los atributos y la esencia: *Recedant a nobis.... qui magnitudinem qua magnus est Deus, et item bonitatem qua bonus.... postremo divinitatem qua Deus est, Deum non esse impiissime disputant.*

Preciso es confesar, sin embargo, que las indicaciones que poseemos acerca del verdadero sentido de su doctrina son bastante incompletas y demasiado vagas é insuficientes para que podamos formar juicio cabal y seguro en orden á su teoría teológica y en orden al origen de sus errores dogmáticos. Y esta observación es tanto más digna de tenerse en cuenta, si se trata de emitir juicio acerca del origen de sus errores teológicos, cuanto que el autor del *Metalogicus*, testigo muy competente en la materia, parece afirmar que la teoría de Gilberto sobre los universales no era idéntica á la de Platón, toda vez que el obispo de Poitiers colocaba la universalidad, no en las ideas eternas ó en

las formas arquetipas de Platón, sino en ciertas formas nativas *(forma nativa)*, las cuales se comparan á las primeras como la imagen al original, como ejemplo al ejemplar ó arquetipo *(universalitatem formis nativis attribuit.... Est autem forma nativa, originalis exemplum et quae non in mente Dei consistit sed rebus creatis inheret, habens se ad Ideam, ut exemplum ad exemplar)*, de manera que las formas que constituyen los universales vienen á ser como un medio entre la idea platónica y la forma ó naturaleza singular.

Entre sus escritos, cuéntase un tratado que lleva por título *De sex principiis*, en el cual expone y discute las seis últimas categorías de Aristóteles, que son: *actio, passio, quando, ubi, situs, habitus.* Da á estas seis categorías la denominación de *formae assistentes* con respecto á la substancia que les sirve de sujeto, para diferenciarlas de la cantidad, la relación y la cualidad, á las que denomina y considera como *formae inhaerentes.*

C) *Adelardo de Bath*, según la opinión autorizada de Jourdain, vivía en el primer tercio del siglo XII, y es contado también entre los partidarios del platonismo. La única obra que se le atribuye, y que lleva por epígrafe *De eodem et diverso*, revela efectivamente aficiones é ideas platónicas; pero sus ideas y tendencias en este sentido son menos explícitas que las de Bernardo de Chartres y las de Gilberto de la Porrée.

Dícese que este filósofo, á ejemplo de los antiguos, visitó diferentes países y frecuentó las escuelas griegas y árabes, llevado del amor á la ciencia. Añádese con bastante fundamento que tradujo del árabe al latín algunos tratados de astronomía y matemáticas, y

entre ellos el de Euclides. Bath se queja de que sus contemporáneos tenían demasiado apego á lo antiguo, y manifestaban cierta aversión á lo nuevo : *Habet haec generatio ingenitum vitium, ut nihil quod a modernis reperiatur putent esse recipiendum.*

§ 40.

ESCUELA MÍSTICA : HUGO DE SAN VÍCTOR.

Hemos dicho arriba que Guillermo de Champeaux, antes de su elevación al episcopado, se retiró á la abadía de San Víctor, ó, mejor dicho, á un pequeño monasterio situado extramuros de París y dependiente de la abadía de San Víctor en Marsella. Á ruego de sus compañeros, el futuro obispo de Chalons se vió obligado á explicar Filosofía y Teología, dando de esta suerte, si no origen, al menos impulso y renombre á la escuela de San Víctor, una de las más celebradas —y no sin razón— en aquella época y siglos posteriores.

Los principales representantes de esta fueron *Hugo*, nacido probablemente en las cercanías de Ipres, y su discípulo *Ricardo*, oriundo de Escocia, y que falleció en 1173. Uno y otro escribieron numerosas obras dogmáticas, místico-exegéticas y filosóficas, en las cuales se nota un sello indudable de misticismo, que, si bien pudiera apellidarse psicológico en atención á la importancia que conceden al conocimiento del alma y de sus facultades, merece con mayor razón la denominación de misticismo ontológico, porque entraña

la intuición directa de Dios y de la verdad divina, aun prescindiendo del orden sobrenatural y místico.

El misticismo en Hugo de San Víctor se encuentra unido además con lo que pudiéramos llamar misticismo neoplatónico é idealista. Para convencerse de ello, basta recorrer sus comentarios sobre el libro *De Coelesti Hierarchia*, atribuído á Dionisio Areopagita, en los que abundan los pensamientos y pasajes relacionados con la concepción mística y neoplatónica, aunque sin salir de la esfera ortodoxa ó católica. La suma y complemento de la Filosofía para Hugo, es contemplar las naturalezas invisibles de invisibles substancias, y las causas invisibles de las cosas visibles, lo cual, aunque pertenece á la física *(physica scrutatur invisibiles rerum visibilium causas),* ni ésta, ni las matemáticas, ni la teología humana, pudieron alcanzar la verdad, porque sus sabios carecieron del auxilio de la gracia y menospreciaron la humildad: *Sapientes hujus mundi propterea stulti facti sunt, quia solo naturali documento incedentes, exemplaria gratiae non habuerunt.... Veritatem agnoscere non potuit* (sapientia mundi), *quoniam in sua eruditione formam humilitatis tenere contempsit.*

La razón, añade, no puede penetrar ó conocer por sí sola ciertas verdades superiores, siquiera pertenezcan al orden natural *(ratio per se non sufficit, nisi a Deo adjuta fuerit)*, si no es auxiliada por Dios.

Hugo habla con frecuencia de la manifestación de la verdad divina, que el hombre consigue por medio de la elevación y depuración de la mente *(per mentis ascensum)*, que contempla la verdad en la luz superior ó divina: habla de diferentes modos de revelación inte-

lectual, de iluminaciones mediatas é inmediatas, de ascensiones y grados por medio de los cuales el hombre entra en posesión de la verdad divina: *quibus gradibus divinae illuminationis processio fiat usque ad nos; et rursum quibus progressionibus mens nostra reducatur ad summae claritatis contemplationem.*

Son muchos los pasajes de este género, y muchos también aquellos en que parece indicar que la luz intelectual, con la cual y en la cual vemos la verdad, es la misma luz divina, y al leer algunos de éstos, se creería fácilmente que son pasajes de Plotino (1), ó de alguno de sus discípulos.

Á pesar de esta tendencia místico-idealista, y hasta ontológica, si se quiere, el principio católico impidió al monje de San Víctor extraviarse en los senderos tortuosos del panteismo, ó en las teorías peligrosas y erróneas de Orígenes y de los traducianistas: *Credimus animas non esse ab initio cum angelis simul creatas, sicut Origenes fingit, nec cum corporibus per coitum seminantur.*

Afirma igualmente la unidad ó *unicidad* del alma en el hombre, la cual, aunque espiritual, es el origen

(1) En prueba de esto y como *specimen* del lenguaje místico-idealista de Hugo de San Victor, transcribiremos algunos de sus pasajes: «Mens vero humana eisdem rursus gradibus ad superna conscendens, sacra divini eloquii inspectione coelestia secreta, et eam, quae in angelis est, divinae claritatis illuminationem perpendit, ex qua paulatim in invisibilium agnitionem succrescens *ad ipsum tandem Summi Luminis splendorem contemplandum convalescit.*

»*Respicientes enim claritatem Patris, restituimur, id est, reformamur iterum;* hoc est, reductive conversi ad illud unde venimus *in simplum ejus radium, ut in uno lumine unum simus*, qui lucemus ex lumine uno.» *Comment. in Lib. de Coeles. Hierarch.*, cap. I.

y razón suficiente de la vida, como lo es de la sensibilidad, del pensamiento y de la voluntad libre (1).

Sin embargo, en otros lugares de sus obras aparece de nuevo el elemento neoplatónico, representado en la teoría de la reminiscencia y de las representaciones ó formas sensibles (2) como impedimentos del conocimiento. En consecuencia de esto, y combinando esta doctrina con su tendencia mística, aconseja buscar la verdad sin salir de nosotros mismos: *discamus extra non quaerere, quod in nobis possumus invenire.*

Su clasificación de las facultades del alma ofrece también reminiscencias neoplatónicas, y más todavía ontológicas, puesto que además de los sentidos y de la imaginación, señala y distingue tres facultades superiores, que son la razón, el entendimiento y la inteligencia. La *razón* percibe las naturalezas, atributos, modificaciones y diferencias de los cuerpos bajo un punto de vista universal y por medio de abstracciones. El *entendimiento* (intellectus) percibe las cosas invisibles y las substancias espirituales creadas. La *inteligencia*, que está inmediata á Dios, percibe, ó, mejor dicho, ve intuitivamente *(cernit)* la verdad suprema é

---

(1) «Nec duas animas esse credimus in uno homine, sicut multi scribunt.... sed dicimus unam eamdemque esse animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat, habens in se libertatem arbitrii.» *De Anima.*, lib. II, capítulo XXXII.

(2) «*Animus enim corporis passionibus consopitus, oblitus est quid fuerit, et quia nihil aliud fuisse se meminit, nihil, praeter id quod videtur, esse credit.*»

inconmutable : *Cernit siquidem ipsum Summum Verum et vere incommutabilem* (1).

§ 41.

RICARDO DE SAN VÍCTOR.

La tendencia mística de Hugo fué seguida y hasta desarrollada por su discípulo Ricardo de San Víctor, bastando para convencerse de ello pasar la vista por sus tratados *De Praeparatione animi ad contemplationem*, y por el que se titula *De gratia contemplationis.* Después de sentar, como su maestro, que el conocimiento de sí mismo y del alma es condición necesaria para elevarse al conocimiento, ó, digamos mejor, á la intuición de Dios *(ad videndum Deum)* en la vida presente, afirma y repite que el hombre no puede alcanzar esta contemplación y conocimiento perfecto de Dios por sus esfuerzos *(nam ipsi* (homines) *ascendere omnino non possunt)* propios. Y la razón es que cualquier conocimiento de las criaturas, por perfecto que sea, dista tanto del conocimiento del Creador, como el cielo de

(1) «Ratio ea vis animae est, quae rerum corporearum naturas, formas, differentias, propria et accidentia percipit. Abstrahit enim a corporibus, quae fundantur in corporibus non actione, sed consideratione. Intellectus ea vis animae est, quae invisibilia percipit, sicuti angelos, daemones, animas et omnem spiritum creatum. Intelligentia ea vis animae est, quae immediate supponitur Deo ; cernit siquidem ipsum summum Verum, ac vere incommutabilem. Sic anima sensu percipit corpora, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia Spiritum Increatum.» *De Anim.*, lib. II, cap. VI.

la tierra: *Ad cognitionem siquidem Creatoris, quantalibet cognitio creaturarum, quid aliud est quam quod terra ad coelum?*

El que aspira, pues, al conocimiento de las verdades superiores, sólo puede llegar á ellas siguiendo á Cristo; trabaja en vano si no es guiado é iluminado por la verdad divina (1), única que debe seguir el hombre si no quiere incurrir en error.

Ni es sólo la verdad superior y divina, sino también la humana y terrena, la que necesita de la enseñanza de Cristo: *Christus ergo est qui docet utraque; sed terrena in valle, coelestia in monte.*

En suma: el conocimiento del mundo y de las cosas naturales de que se glorían la Filosofía mundana y la razón del hombre, apenas contiene más que errores y cosas vanas, y la ignorancia acerca de esto sería muy grande, si Dios no hubiera revelado al hombre los conocimientos necesarios acerca de esto; por lo cual no es extraño que muchos que antes sólo trabajaban y pensaban en sacar conocimientos de la oficina de Aristóteles, hoy sólo piensan en trabajar en la oficina del Salvador: *Multi qui prius fabricabant in officina Aristotelis.... discunt cudere in officina Salvatoris* (2).

(1) «Illi soli sine impedimento perveniunt, qui Christum sequuntur, qui a veritate ducuntur. Quisquis ad alta properas, securus eas si te praecedit veritas (divina); nam sine ipsa frustra laboras; Christum ergo sequere si non vis errare.» *De praepar. an. ad contempl.*, cap. LXXVII.

(2) Este pasaje de Ricardo de San Víctor es muy notable y curioso por las alusiones que contiene, referentes probablemente á Roscelin, Abelardo, Berengario, Gilberto de Poitiers, y en general á los novadores y racionalistas contemporáneos: «Tradidit Deus mundum disputationi eorum, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et defecerunt scrutantes scrutinio, eo quod non posset invenire homo opus

El misticismo de la escuela de San Víctor es la expresión y en parte el resultado de la reacción que se había obrado en los espíritus contra las tendencias racionalistas y excesivamente escolástico-aristotélicas de Berengario, Roscelin, Abelardo, Gilberto de la Porrée, Amauri de Bene y algunos otros doctores de aquella época. Ni se crea por eso que la escuela de San Víctor rechaza en absoluto ni reprueba el uso de la razón humana con respecto á la verdad teológica y revelada. Esfuérzase, por el contrario, en penetrar los más altos misterios de la fe, discutiendo por medio de indagaciones profundas y sutiles *(profunda et subtilissima indagatione discutiantur)*, con el objeto de conocer, de la manera posible, por medio de la razón lo que ya conocemos por la fe, la cual representa para el católico una certeza superior á todas las demás: *Quotquot veraciter fideles sumus, nihil certius, nihil constantius tenemus, quàm quod fide aprehendimus.*

Cuando se trata de las verdades reveladas y de los misterios superiores á la razón, debemos apoyarnos en

---

quod operatus est Deus ab initio usque in finem. Revelavit autem Deus per Spiritum suum, quibus voluit, quantum de his scire oportuit.... Etiam temporibus nostris insurrexerunt quidam pseudo philosophi, fabricatores mendacii, qui volentes sibi nomen facere, studuerunt nova invenire; nec erat eis cura tam ut assererent vera, quam ut putarent invenisse nova. Praesumentes itaque de sensu suo.... tradiderunt sententias novas, arbitrantes secum ortam, morituramque sapientiam.... In tantum enim infatuata est illa quondam gloriosa mundana philosophia, ut innumeri quotidie ex ejus professoribus fiant ejus irrisores, et illam detestantes, nihil aliud profitentur se scire nisi Christum Jesum et hunc crucifixum. Et ecce quam multi qui prius fabricabant in officina Aristotelis, tandem saniori consilio discunt cudere in officina Salvatoris.» *De Contempl.*, lib. II, cap. II.

la fe y la autoridad, más bien que en raciocinios y argumentos: *In horum itaque cognitione vel assertione, magis inniti solemus fide quàm ratiocinatione auctoritate potius quam argumentatione, juxta illud prophetae: Nisi credideritis, non intelligetis.*

Estos pasajes y las indicaciones hechas de antemano, demuestran la injusticia y sinrazón del historiador de la Filosofía Weber, cuando supone que la escuela de San Víctor, y determinadamente Ricardo, profesó el libre examen. Y todo ello, porque el último escribe en el capítulo quinto del tratado *De Trinitate*: «He leído frecuentemente que Dios es uno, eterno, increado, inmenso, omnipotente, uno y trino....; pero no recuerdo haber leído las pruebas de todo esto: abundan las autoridades en la materia, pero escasean los argumentos,» sin reflexionar que esto, en boca del monje victorino, no significa más que la conveniencia y utilidad de conocer, investigar y discutir por medio de la razón las verdades admitidas ya por ésta como procedentes y fundadas en la revelación divina. Así es que el mismo Ricardo de San Víctor añade á continuación de las palabras citadas: «Creo, por lo tanto, que haré una cosa útil si, por medio del estudio ó examen de estas cosas, consigo ayudar ó ilustrar algo, ya que no satisfacer plenamente á las inteligencias amantes del estudio:» *studiosas mentes potero vel ad modicum adjuvare, etsi non detur posse satisfacere* (1).

(1) Si fuera posible, después de lo dicho, abrigar todavía alguna duda sobre la verdadera mente del monje de San Víctor, ésta desaparecería con fijar la vista en los siguientes pasajes, tomados precisamente de los capítulos que anteceden inmediatamente al citado por Weber. Helos aquí:

«Ad eorum itaque notitiam, de quibus recte dicitur nobis, si non

Sin negar la utilidad del uso legítimo de la razón con respecto á las verdades superiores y divinas, el representante de la escuela de San Víctor pone á salvo la necesidad de la fe, sin abandonar la concepción mística, según la cual, el hombre adelanta y aprovecha más en la ciencia de las cosas divinas por medio de la oración y compunción, que por medio de la investigación y escrutación científica. *Melius in hoc ipsum orando, quàm investigando proficimus; altius devota compunctione, quam profunda perscrutatione illuminamur.*

San Bernardo (1091-1153), sin pertenecer en rigor á la escuela de San Víctor, contribuyó á propagar su dirección y tendencias místicas con sus escritos y con sus actos. Los primeros, morales, exegéticos, místicos y ascéticos casi en totalidad, se rozan poco con la Filosofía propiamente dicha, y si la historia de ésta hace mención del abad de Claraval, es más bien á causa de sus disputas y controversias teológicas con Abelardo y Gilberto de la Porrée.

---

credideritis, non intelligetis, oportet quidem per fidem intrare, nec tamen in ipso statim introitu subsistere, sed semper ad interiora et profundiora intelligentiae properare, et cum omni studio et summa diligentia insistere, ut ad eorum intelligentiam quae per fidem tenemus, quotidianis incrementis proficere valeamus.» *De Trinit.*, cap. III.

«Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere, ad ea quae credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere, et fidei nostrae documenta, veritatis enodatione et explanatione condire.» *Ibid.*, cap. IV.

En resumen: la escuela de San Víctor y su representante no hacen más ni menos que lo que en todo tiempo han hecho los filósofos cristianos: indagar por los caminos de la razón y de la ciencia el contenido de la verdad revelada, sin perjuicio de la fe, y presupuesta ésta como base y norma de la indagación.

§ 42.

ESCUELA INDEPENDIENTE Y ECLÉCTICA.—GUILLERMO DE CONCHES.

Mientras que la escuela nominalista y la realista, con sus diferentes matices, luchaban entre sí con varia fortuna, y mientras que la escuela de San Víctor llevaba á cabo su reacción contra las tendencias racionalistas que surgieron en la una y en la otra, no menos que contra el racionalismo de la escuela panteista, de que hablaremos después, aparecieron algunos hombres que siguieron en sus lucubraciones y estudios una dirección más ó menos ecléctica é independiente.

Ocupa el primer lugar en el orden cronológico *Guillermo*, natural de Conches, en las cercanías de Evreux, el cual nació en 1080 y falleció á mediados del siglo XII. Enseñó Gramática y Filosofía por espacio de muchos años, contando entre sus discípulos á Juan de Salisbury, que siguió también su dirección independiente.

Al hablar del origen del alma humana, Guillermo de Conches, parece inclinarse á la teoría platónica de la preexistencia de las almas antes de unirse al cuerpo. En varios lugares de sus obras parece insinuar la misma opinión, puesto que da á entender que el alma es atraída á la unión con el cuerpo por la consonancia y armonía (1) que existe y se revela en el cuerpo humano.

(1) «Et hoc est quod Plato significare voluit, cum Deum animam ex musicis consonantiis constituisse narravit.... Haec proportio animam allicit, et corpori conjungit, et in corpore retinet. Et si pro-

En realidad, la Filosofía de Guillermo de Conches tiene más de ecléctica que de platónica, apropiándose indistintamente las ideas de varios sistemas y filósofos, y hasta manifestándose indeciso, por no decir en contradicción consigo mismo. Así le vemos profesar la creación singular y sucesiva de las almas, después de haber mostrado cierta inclinación á admitir la preexistencia y la creación simultánea de las mismas: *quotidie novas animas creari.*

Después de afirmar la producción sucesiva cotidiana *(quotidie)* de las almas en contra de la creación eterna y preexistencia secular enseñada por Platón, nuestro escolástico rechaza terminantemente la teoría traducianista y la generacionista, para afirmar la creación *ex nihilo* por la libre voluntad de Dios: *non ex traduce*, *non ex aliqua substantia*, *sed ex nihilo*, *solo jussu Creatoris creari.*

Guillermo de Conches se distingue de sus contemporáneos por la dirección metafísica, antropológica y hasta fisiológica de sus estudios y trabajos. En su principal obra, que lleva por título: *Magna de naturis philosophia*, lo mismo que en su *Philosophia minor* y en la conocida ó publicada con el nombre de *Tertia philosophia*, las cuestiones metafísicas, y más todavía las psicológicas y fisiológicas, ocupan lugar preferente. Encuéntranse allí capítulos especiales en que se trata *de matrice*, *de stomacho*, *de vesica*, *de capite*, *de cerebro*, *de visu*, *quare capilli crescunt*, con muchos otros

---

prie et vere loqui velimus, dicemus animam nec corporis ejus qualitates, sed proportionem et concordiam quibus partes corporis sunt conjunctae, diligere.... Sed ex quo incipiunt elementa discordare, abhorret anima corpus, et ab eo separatur.»

de este género. Así es que este filósofo puede ser considerado con justicia como el representante principal de la física y de la antropología durante el segundo período de la escolástica.

Su pensamiento acerca del valor de la autoridad de los Padres de la Iglesia en las ciencias es tan racional como ortodoxo, pues al paso que reconoce que no debe irse contra su doctrina cuando se trata de la fe y la moral cristiana *(in his quae ad fidem catholicam vel institutionem morum pertinent, non est fas.... sanctorum patrum auctoritati contradicere)*, dice también que en las ciencias naturales su autoridad, aunque respetable y grande, no es irrecusable porque es humana: *etsi enim majores nobis, homines tamen fuere.*

§ 43.

JUAN DE SALISBURY.

Más de una vez hemos citado en las páginas anteriores á Juan de Salisbury, y es porque, no sólo en sus cartas, sino en su *Metalogicus* y en su *Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, se encuentran noticias é indicaciones, que en vano se buscarán en otros autores, acerca de la doctrina y sistemas de los filósofos y escritores de aquella época. Aunque oriundo de Inglaterra, en donde nació por los años de 1110, Salisbury recibió su educación literaria en París, donde fué algún tiempo discípulo de Abelardo. De regreso á su patria, llegó á ser el compañero, amigo y consejero de Santo Tomás Becket ó de Can-

torbery, cuya vida escribió y cuya canonización promovió eficazmente. En 1176 fué elevado á la silla episcopal de Chartres, cuya iglesia gobernó por espacio de cuatro años, ó sea hasta 1180, en que falleció.

En su *Metalogicus* combate las sutilezas y argucias de que hacían tan frecuente uso muchos de sus contemporáneos, esfuérzase á indicar y corregir los abusos que en esta materia se habían introducido, y procura señalar á la Filosofía y á las ciencias una dirección más práctica.

De aquí también su tendencia mística y positiva, y de aquí la fuerza con que se pronuncia contra el formalismo excesivo de la escolástica contemporánea por parte de escolares y maestros. Para Salisbury, la verdadera Filosofía consiste en el conocimiento de la Escritura, la cual contiene toda clase de enseñanzas *(ipsa siquidem omnium rerum continet disciplinam)*, ó la ciencia de todas las cosas, y principalmente enseña á amar á Dios, en lo cual consiste la verdadera Filosofía, puesto que hasta Platón dice que filósofo es el que ama á Dios: *Si enim secundum Platonem philosophus amator Dei est, quid aliud est philosophia nisi divinitatis amor?*

Al propio tiempo, el autor del *Policraticus* reprueba y ridiculiza, con una energía que raya en ensañamiento, á los que hacían consistir la Filosofía en amontonar palabras sobre palabras, en fórmulas vacías de sentido real y práctico, tocando á todas las cuestiones sin resolver ninguna con precisión; haciendo alarde de vanidad intolerable, y disimulando la pobreza de ideas ó doctrina con la abundancia de palabras: *Nam qui verbosior est videtur doctior.*

El retrato que hace de los filósofos de su tiempo, aunque algún tanto exagerado tal vez, y generalizado más de lo justo (1), trae involuntariamente á la memoria las luchas tumultuosas y apasionadas de las nacientes escuelas durante el siglo XII, y hasta parece que los nombres de Dinant, Gilberto de la Porrée, Roscelin, y aun de Guillermo de Champeaux y del ruidoso amante de Eloísa, se transparentan y vislumbran á través de las frases generales del autor de *Policraticus*.

Con respecto á la controversia sobre los universales, ya hemos visto, al hablar de Roscelin y de su nominalismo, que Salisbury no tiene nada de nominalista. Sin embargo, se limita á consignar el hecho de que, aparte de los nominalistas, unos seguían la teoría realista y otros la conceptualista, teorías que divide y subdivide en otras varias, porque esta cuestión tenía por entonces el privilegio de ocasionar multitud de

(1) He aquí algunos rasgos del retrato á que se alude en el texto: «Illi qui verbis inhaerent malunt videri quàm esse sapientes. Plateas circumeunt, terunt limina doctiorum; quaestiunculas movent, intricant verba ut suum et alienum obducant sensum.... Jactatores sapientiae, non amatores, et id quod nesciunt, pravo pudore nescire, quam quaerere et discere malunt, praesertim si adsint alii quibus notum arbitrentur, quod ipsi nesciunt. Fastum tamen eorum ferre non poteris. De omni materia loquuntur.... Verba multiplicant, ut saepe minus intellecti sint onere et multitudine verborum quam rerum difficultate.... Nam qui verbosior est videtur doctior.» *Policraticus*, lib. VII, cap. XII.

Los defectos y caracteres que aquí se atribuyen á ciertos escolásticos del siglo XII, son los que se encuentran en los sofistas y pedantes de todas las épocas, y es fácil aplicarlos á los que rodearon á Sócrates y á los que encontramos en nuestro camino y en nuestros días.

opiniones entre los hombres de letras, siendo difícil encontrar quien en esta materia, como acontecía con respecto á otras, siguiera la enseñanza de sus maestros *(aut nullus, aut rarus est qui doctoris sui velit inhaerere vestigiis)*, según nos dice el autor del *Metalogicus*.

Á pesar de lo dicho; á pesar de sus frecuentes vacilaciones sobre este punto, y á pesar, en fin, de que al exponer y discutir el problema de los universales, procura mantenerse neutral, llega un momento en que Salisbury no puede ocultar sus preferencias en favor de la solución aristotélica (1), á pesar del apoyo que las ideas platónicas encontraron en San Agustín y en otros muchos filósofos.

En realidad de verdad, lo que caracteriza principalmente los escritos y las ideas de Salisbury, es cierto criticismo que le lleva á desconfiar de la razón humana abandonada á sus propias fuerzas, criticismo que en ocasiones, y á juzgar por ciertos pasajes, degenera casi en escepticismo académico, ó digamos parcial y moderado: *In his quae sunt dubitabilia sapienti, academicum esse pridem professus sum.*

(1) Después de exponer las respectivas teorías de Platón y Aristóteles, y después de aludir á los principales defensores de una y otra, Salisbury concluye diciendo: «Unde licet Plato coetum philosophorum grandem, et tam Augustinum, quàm alios plures nostrorum in statuendis ideis habeat assertores, ipsius tamen dogma in scrutinio universalium nequaquam sequimur, eo quod hic Peripateticorum principem Aristotelem, dogmatis hujus principem profitemur.» *Metalog.*, lib. II, cap. XX.

§ 44.

PEDRO LOMBARDO Y ALANO DE LISLE.

Condiscípulo de Salisbury fué *Pedro Lombardo*, natural de las cercanías de Novara, en Lombardía, de donde le vino el sobrenombre de Lombardo. Este sabio italiano, que en 1159 fué consagrado obispo de París, es el autor del *Sententiarum libri quatuor*, obra que se hizo famosa en toda la Edad Media y aun después, no tanto por su mérito intrínseco, cuanto por haber servido de texto para numerosos, y algunos de ellos excelentes comentarios de los filósofos y teólogos posteriores. Por lo demás, este libro viene á ser una colección de sentencias, tomadas en su mayor parte de los Padres de la Iglesia, y algo parecido al *Sic et Non* de Abelardo, aunque escrito en sentido más perfectamente ortodoxo. El contenido de la obra es más bien teológico y dogmático que filosófico, sin que por eso falten en ella pensamientos y conceptos que entran en el cuadro de la Filosofía, principalmente cuando el autor se esfuerza en conciliar sentencias y opiniones diferentes de los Padres.

Este escritor, que, según se dice, fué el primero que llevó el título de *Doctor en teología*, y que en las escuelas es más conocido con el nombre de *Magister sententiarum*, tuvo impugnadores y enemigos que atacaron reciamente su libro, que estuvo á pique de ser condenado á las llamas después de su muerte. El abad de San Víctor, Godofredo ó Gualterio, solía apellidar *quatuor labyrinthos Franciae*, los cuatro laberintos de

Francia, á Abelardo, Pedro Lombardo, Gilberto de la Porrée y Pedro de Poitiers, fundándose para ello en que trataban con ligereza escolástica los misterios inefables de la Trinidad y Encarnación, inspirándose únicamente en el espíritu de Aristóteles: *uno spiritu aristotelico aflati, ineffabilia Trinitatis et Incarnationis scholastica levitate tractarent.*

Por nuestra parte, opinamos que estas apreciaciones de Gualterio acerca de Pedro Lombardo son exageradas, y hasta inexactas. Cierto que el libro de las *Sentencias* fué acusado de contener herejías cuando todavía no había muerto su autor, y hasta por alguno de sus discípulos, como lo fué Juan de Cornouailles; cierto es también que Alejandro III condenó, ó al menos prohibió enseñar una proposición sacada de aquel libro; cierto que el famoso Joaquín, abad de Flora, acusó á Pedro Lombardo de enseñar errores acerca de la Trinidad, y cierto, por último, que los profesores de teología de la Universidad parisiense acordaron en 1300 no enseñar algunas proposiciones tomadas del autor del libro de las *Sentencias;* pero no por esto debe ponerse en duda la ortodoxia de éste. La proposición reprobada por Alejandro III lo fué por su sentido ambiguo y confuso. La Universidad de París jamás condenó como heréticas las proposiciones de Pedro Lombardo, y por lo que hace á las acusaciones del abad Joaquín, lejos de producir el resultado que éste se había propuesto, produjo, por el contrario, la aprobación implícita de la doctrina del Obispo de París y la condenación ó reprobación de la del abad de Flora en el Concilio de Letrán, celebrado bajo Inocencio III.

Si Gualterio ó Gauterio de Mauritania, como le ape-

llida su contemporáneo Salisbury, no anduvo muy acertado ni justo al colocar á Pedro Lombardo al lado de Gilberto y Abelardo, tampoco lo anduvo al dar á entender que el primero abusó de la dialéctica, como hicieron los dos últimos, en las cuestiones teológicas. Pedro Lombardo procura conciliar el método expositivo ó dogmático con el método científico ó dialéctico, y, en realidad de verdad, bien puede decirse que predomina en su obra el método expositivo sobre el dialéctico, toda vez que se trata de un libro que, por confesión de su mismo autor, es una colección ó conjunto de sentencias de los Padres de la Iglesia *(brevi volumine complicans Patrum sententias, appositis eorum testimoniis)*, como un compendio ordenado de su doctrina acerca de las cuestiones teológicas, según que esta doctrina se apoya en los testimonios de la verdad eterna y de la tradición cristiana: *in labore multo ac sudore volumen, Deo praestante, compegimus ex testimoniis veritatis in aeternum fundatis, in quo majorum exempla doctrinamque reperies.*

Escasas son las noticias que poseemos acerca de la doctrina de *Alano* de Isle *(Alanus de Insulis)*, de Lisle, según algunos, y de Ryssel, según otros. Nació en Lille por los años 1114, y después de haber sido Rector de la Universidad de París, fué promovido al obispado de Auxerre, dignidad que renunció para abrazar la vida monástica en Claraval, donde falleció de edad muy avanzada, ó sea en los primeros años del siglo XIII. Á causa de la variedad y universalidad de sus conocimientos, fué apellidado *Doctor universalis.*

Su obra principal *De Arte sive de articulis fidei catholicae*, es una especie de suma teológica, más com-

pleta y más científica, en cuanto al fondo y la forma, que la de Pedro Lombardo. El método es más escolástico y hasta geométrico en cierto modo, procediendo por definiciones, axiomas y demostraciones. Alano, que dividió su obra en cinco libros, trata en el primero de la existencia, esencia y atributos de Dios, del misterio de la Trinidad y de la causa primera de las cosas. En el segundo trata de la creación del mundo, de los ángeles y hombres, y de la naturaleza de la libertad. La redención del género humano por Jesucristo constituye la materia ú objeto del tercer libro. El cuarto trata de los Sacramentos, y el quinto de la resurrección y de la vida futura.

Algunos historiadores han querido hacer de Alano un panteista, pero esta apreciación carece de sólido fundamento, á no ser que se quiera calificar de panteistas á todos los que conocieron y comentaron el libro *De Causis* y los escritos areopagíticos, en todos los cuales se encuentra cierto sabor neoplatónico, que Alano y otros comentadores católicos interpretan en sentido ortodoxo. Lo que hay de cierto es que Alano, en alguna de sus obras, y especialmente en la que lleva por epígrafe *De Planctu Naturae*, manifiesta tendencias al platonismo, principalmente con respecto á la teoría de las Ideas, considerándolas como Platón, á manera de formas ó sellos (1) de las naturalezas sen-

(1) Así parecen indicarlo, aunque no de una manera precisa, pasajes de la obra citada *De Planctu Naturae*, en uno de los cuales se dice:

«*Quae Noys plures recolens ideas,*
Singulas rerum species monetans,
Rerum togas formas, chlamydemque formae
Pollice formas.»

sibles ó materiales, pero en realidad, y por punto general, la tendencia doctrinal de Alano es una tendencia relativamente independiente y conciliadora entre Platón, Aristóteles y los Padres de la Iglesia.

§ 45.

ESCUELA PANTEISTA.

Al lado y en pos de las diferentes escuelas y direcciones filosóficas que acabamos de historiar, apareció hacia mediados del siglo XII una escuela panteista. Representa esta escuela la tradición iniciada en la escolástica por Erigena; reproduce las ideas ó tendencias racionalistas y heterodoxas de Roscelin, Abelardo y Gilberto de la Porrée; pero sobre todo representa el influjo, la introducción en las escuelas de la Europa cristiana del principio panteista contenido en algunos comentarios de los árabes sobre Aristóteles, en la resurrección y difusión de las tradiciones cabalísticas, y en los libros de Avicebrón, Maimónides y de otros autores judíos que florecieron en aquel siglo y en los dos anteriores.

Amaury de Chartres y David de Dinant son como la personificación de esas corrientes panteistas y racionalistas, que, penetrando á la callada en las universidades y escuelas, y apoderándose de algunas inteligencias, produjeron el primer choque, el principio de la batalla entre la Filosofía racionalista y la Filosofía escolástica, siendo necesario todo el prestigio de los grandes escritores del siglo XIII para decidir la victoria en favor de la última.

A) *Amaury (Almalaricus Carnotensis)* de Chartres, apellidado también de Bène, por el lugar de su nacimiento, cuya época fija se ignora, lo mismo que la de su muerte, si bien ésta debió acaecer por los años 1206-1207 poco más ó menos, fué el primer representante de esta escuela. Como sus obras, lo mismo que las de su discípulo David de Dinant, fueron condenadas al fuego en el concepto de heréticas, su doctrina sólo nos es conocida por noticias y afirmaciones tomadas de otros escritores. Sin embargo, con respecto á Amaury, poseemos el testimonio autorizado de Gerson, el cual nos dice terminantemente que aquél enseñaba

a) Que el Creador y la criatura son una misma cosa *(Creator et creatura idem)*; que Dios es todas las cosas, y que todas las cosas son Dios: *omnia sunt Deus.*

b) Que Dios se dice fin de todas las cosas, porque y en cuanto todas volverán á él, identificándose con su substancia y formando un solo y mismo individuo con él: *in Deo.... unum individuum atque incommutabile permanebunt.*

c) Finalmente, que todas las cosas son una misma cosa *(omnia esse unum)*, y que Dios es la esencia de todas las criaturas: *Dixit enim Deum esse essentiam omnium creaturarum.*

El panteismo de Amaury puede considerarse como una consecuencia y aplicación del realismo exagerado que profesaba en la cuestión de los universales, puesto que enseñaba la unidad é identidad perfecta de esencia en los individuos: *alterius naturae non est Abraham, alterius Isaac, sed unius atque ejusdem.*

El historiador de la Universidad de París, Dubullay,

afirma que Amaury enseñaba además que las personas de la Trinidad no son coeternas, sino sucesivas, y que Jesucristo está en la Eucaristía del mismo modo que está en las demás cosas. Su teoría trinitaria, la cual, dado su panteismo, equivale á decir que las personas divinas son manifestaciones ó evoluciones diferentes y sucesivas de la substancia divina, le debía conducir y le condujo á considerar la historia como el reinado sucesivo de las tres personas divinas, en conformidad á lo cual decía que en su tiempo, terminados ya los reinados del Padre y del Hijo, comenzaba el reinado del Espíritu Santo, y con él la última época de la historia y del mundo: *Filius usque nunc operatus est, sed Spiritus Sanctus ex hoc nunc usque ad mundi consummationem inchoat operari.*

Staudenmayer, que parece haber tenido á la vista documentos especiales y poco conocidos acerca de nuestro Amaury, dice que éste enseñaba también que el Espíritu Santo es el alma ó lo que hace veces de alma en cada hombre; resultando de aquí:

a) Que así como decimos que Cristo es Dios y hombre verdadero, lo mismo debemos decir de cualquiera persona humana, puesto que es una verdadera encarnación del Espíritu Santo, de quien recibe el ser, la vida y el alma.

b) Que en el hombre no existen ni pueden existir pecados, toda vez que sus actos proceden del Espíritu Santo, y Dios es incapaz de pecar. El homicidio, el adulterio, y generalmente los que se llaman pecados, dejan de serlo para quien está en posesión de la verdadera fe (protestantismo ó luteranismo), única cosa necesaria para la salvación.

Amaury negaba también la transubstanciación, y hablaba de este misterio como hablaron después ciertas ramas del protestantismo. Por esto, y por la afinidad ó identidad de su doctrina con la luterana acerca de la fe y las buenas obras, merece de justicia el lugar que escritores protestantes como Flath, Vougtan, Hase y otros, le señalaron, colocándole entre los precursores de la mal llamada *Reforma*.

La concepción ó doctrina de Amaury representa, además, la base y el espíritu de varias herejías que brotaron en los siglos XIII y XIV, y contienen la idea madre de ciertas teorías acerca de la Trinidad y de la Filosofía de la historia, que metieron mucho ruído en nuestra misma época, y cuya originalidad es muy inferior á lo que generalmente se piensa.

B) *David de Dinant*, contemporáneo y discípulo de Amaury, profesó, como su maestro, el panteismo, y á juzgar por las noticias é indicaciones de Alberto Magno, de Santo Tomás y de otros escritores, su panteismo fué un panteismo materialista. «Algunos dijeron, escribe Santo Tomás, que Dios es el principio formal de todas las cosas, y ésta parece haber sido la opinión de los secuaces de Amaury. Pero el tercer error fué el de David de Dinant, el cual afirmó neciamente que Dios es la materia primera.»

Alberto Magno, casi contemporáneo de David de Dinant, y que tuvo frecuentes discusiones con sus discípulos (1), nos dice que aquél enseñaba que Dios, la

(1) He aquí en qué términos refiere una de estas discusiones: «Un discípulo suyo llamado Balduíno, disputando conmigo, adujo el siguiente despreciable raciocinio : Las cosas que existen y no se diferencian de ningún modo, se identifican: es así que Dios, la materia

mente y la materia prima son una misma cosa (1), y en otra parte añade (2) que «David de Dinant decía que Dios y la materia prima se identifican, aduciendo al efecto el testimonio de Anaxímenes, el cual dijo que todas las cosas son un mismo ser, y que este ser es Dios, y David de Dinant interpreta que este ser uno es la materia, porque, según él, nada existe verdaderamente sino la materia, pues las demás naturalezas dice que no tienen existencia sino en cuanto á la apariencia sensible.»

Parece que este panteista había escrito algunos tra-

y la mente existen y no se diferencian de modo alguno; luego son una misma cosa.... Que estas tres cosas no se diferencian en manera alguna, intentaba probarlo del modo siguiente: las cosas que carecen de toda diferencia, no se distinguen entre sí.... asi es que los primeros simples carecen de diferencia; porque si tuvieran alguna diferencia serian compuestos: es asi que Dios, la materia prima y la mente son simples primarios; luego carecen de toda diferencia; luego de ningún modo se diferencian entre sí y son una misma cosa.»

Alberto Magno, después de refutar el panteismo de David de Dinant, contesta directamente al argumento de su discípulo en los siguientes términos, que entrañan un profundo pensamiento metafísico: «Debe admitirse como verdadero que las cosas que de ningún modo se diferencian entre sí, se identifican; pero es falso que las primeras cosas simples, que por razón de su misma simplicidad no contienen en sí ninguna diferencia constitutiva como parte de las mismas, no se diferencian de ningún modo entre si; antes al contrario, precisamente por esta razón se diferencian en sumo grado, pues se diferencian ó distinguen por sí mismas. Así, por ejemplo, el hombre y el asno se distinguen entre si por la racionalidad é irracionalidad; pero si se pregunta cómo se distinguen ó se diferencian entre si la racionalidad y la irracionalidad, es preciso decir que por sí mismas, porque de lo contrario sería necesario proceder *in infinitum* en la designación de las diferencias, lo cual es imposible y absurdo.» *Op. omn.*, tomo XIX, trat. 10, cuest. 4.ª

(1) *Op. omn.*, tomo XIX, trat. 12, cuest. 72.

(2) *Ibid.*, trat. 10, cuest. 4.ª

tados teológicos en lengua vulgar, puesto que al condenar sus escritos, se habla de libros teológicos escritos *in romano*, y otras veces de *libri gallici: libri magistri David de Dinant, et libri gallici de theologia perpetuo damnati sunt et exusti.*

En un Concilio celebrado en París, después de fulminar varias penas contra Amaury y algunos de sus discípulos; después de mandar que sean quemados los cuadernos de David de Dinant, prohibiendo su conservación (1), se añade que los libros teológicos del mismo, escritos en romance, sean entregados á los Obispos diocesanos: *De libris theologicis scriptis in romano, praecipimus quod episcopis dioecesanis tradantur.*

Alberto Magno y Santo Tomás mencionan y rebaten en varios lugares de sus obras el error de este panteista, y el segundo indica que David de Dinant incurrió en dicho error, porque no acertaba á comprender ó conciliar la simplicidad de la materia primera y de Dios, sino afirmando su identidad (2), ó negando toda diferencia entre los dos.

§ 46.

TERCER PERÍODO DE LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA.

Con el siglo XIII comienza el gran período de la Filosofía escolástica, el período de su perfección, el pe-

(1) «Quaternuli magistri David de Dinant, infra Natale episcopo parisiensi afferantur, et comburentur.... Apud quem invenientur quaternuli magistri David á Natali Domini in antea, pro haeretico habebitur.»

(2) «In hoc autem insania David de Dinando confunditur, qui ausus est dicere, Deum esse idem quod prima materia, ex hoc quod si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis, et sic non essent simplicia.» *Sum. cont. gent.*, lib. I, cap. XVII.

ríodo de sus grandes escritores, el período de los grandes genios, el período en que la Filosofía cristiana llega al apogeo de su esplendor, se eleva á la mayor altura á que podía llegar, dadas las condiciones de la época y el estado de las demás ciencias, y realiza, en fin, su misión providencial. Porque este período establece sólida alianza entre la Filosofía y la Teología, entre la ciencia y la religión de Cristo, y demuestra prácticamente que sin dejar de ser católico se puede ser hombre de erudición y de saber, como lo fueron el enciclopedista Vicente de Beauvais y los políglotas Moerbek, Roger Bacon y Miguel Escoto; que sin dejar de ser católico se pueden cultivar con pasión y hacer progresar las ciencias físicas y naturales, como las cultivaron y desarrollaron Alberto Magno y Bacon; que sin dejar de ser católico se puede, sobre todo, ser gran pensador y profundo filósofo, como lo fué Santo Tomás de Aquino.

Pero es justo observar que parte de la gloria del siglo XIII pertenece de justicia á su inmediato antecesor el siglo XII, que le preparó, le concibió y le llevaba, por decirlo así, en sus entrañas. Que la gran fermentación intelectual y social de la cual salió el siglo XIII con sus glorias y grandezas de todo género, fué resultado y expresión de los grandes trabajos y elementos acumulados y puestos en actividad durante el segundo período de la Filosofía escolástica, y con particularidad durante el siglo XII. Á preparar é iniciar, pero sobre todo á vigorizar, desenvolver y hacer fecunda esa gran fermentación, contribuyeron poderosamente esa serie no interrumpida de filósofos y teólogos que acabamos de mencionar, y la multitud y diversidad de

sistemas, escuelas y direcciones doctrinales que en ellas se revelan ó se inician, y la comunicación de ideas que se establece entre el espíritu europeo y el espíritu oriental, el árabe y el judío, merced á las Cruzadas, y la introducción en la Europa cristiana de textos aristotélicos y neoplatónicos desconocidos hasta entonces, y los comentarios de los árabes y judíos sobre aquellos textos, bien así como sus libros de medicina y astronomía, y el desarrollo de las ciencias médicas y jurídicas, representado por las escuelas de Salerno y de Bolonia, y las luchas interiores entre el Pontificado y el Imperio, y el contacto permanente de griegos, árabes y latinos durante el imperio de los últimos en Palestina, y la fundación de las Universidades, y el entusiasmo literario que agolpaba la juventud por millares en las aulas, los monasterios y hasta en las plazas, y la introducción del papel, que representa en aquella época una revolución análoga á la de la imprenta en el siglo XV, y la decadencia del feudalismo unida á la resurrección y consolidación de los poderes é intereses municipales, y la creación de las lenguas vulgares, y los ensayos ó primeras producciones de la literatura nacional, y la división de la propiedad territorial y sanción jurídica de la misma, y el desarrollo de la industria y del comercio, y la extensión, en fin, y el desenvolvimiento de la cultura general en todas las clases sociales, como resultado natural de todas estas causas.

Todo esto explica la gran fermentación intelectual y social que se observa en la Europa durante los primeros años del siglo XIII, y la razón suficiente de la crisis peligrosa por que entonces atravesó la sociedad

cristiana. El choque producido por el contacto de las ideas árabes, neoplatónicas y judías con las ideas cristianas, y la influencia deletérea del racionalismo y del panteismo de Erigena, Roscelin, Abelardo y Gilberto, reproducidos al comenzar el siglo XIII por Amaury y Dinant, determinó la explosión de las herejías albigense y valdense, eco lógico y encarnación social de aquellos errores. No es fácil calcular lo que hubiera sido de la Europa cristiana y la solución de aquella gran lucha entre el principio racionalístico-panteista y el principio cristiano, si no hubieran aparecido oportunamente las dos grandes Órdenes de San Francisco y Santo Domingo, encargadas por la Providencia de resolver en sentido cristiano y social aquella gran crisis, á la vez científica, moral y social. Las sombras, los peligros y las vacilaciones se disiparon ante el brillo y resplandor de los grandes santos y grandes sabios que salieron del seno de aquellas dos Órdenes religiosas, y guiada y encauzada por ellos la sociedad europea, entró decididamente por los caminos de la ciencia cristiana, de la Filosofía cristiana, de la moral cristiana, de la política cristiana y de las artes cristianas.

Uno de los hechos más notables y curiosos que nos revela la historia, es la prevención con que la Iglesia miraba ciertas obras de Aristóteles al finalizar el siglo XII y durante los primeros años del siglo XIII. Así vemos que Roberto de Courzón, en 1210, prohibía la lectura de los libros de Aristóteles que tratan de metafísica y filosofía natural, al igual de los libros de Amaury y David de Dinant (1). Y es que á la sombra y bajo

(1) He aquí los términos de la sentencia que se refieren á este punto: «Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali

el nombre de Aristóteles se publicaban obras infestadas de errores contra el dogma y la moral. Por eso, cuando las obras genuínas del maestro de Alejandro fueron mejor conocidas y separadas de las apócrifas; cuando fueron traducidas con más fidelidad y directamente del griego, y cuando fueron explicadas y comentadas en sentido cristiano, á la vez que racional, por Alberto Magno y Santo Tomás, la Iglesia, que es enemiga del error, pero no de la ciencia, levantó la prohibición que sobre ellas pesaba.

§ 47.

ALEJANDRO DE HALES.

Alejandro de Hales *(doctor irrefragabilis),* oriundo del condado de Glocester en Inglaterra, completó su educación científica en París, donde había explicado ya Filosofía y Teología cuando en 1222 abrazó la nueva regla de San Francisco, contribuyendo con su resolución y su saber á dar nombre y prestigio á la reciente Orden. Murió en 1245, dejando incompletas sus *Quaestiones seu Commentaria in libros quatuor sententiarum,* obra conocida y citada también con el nombre de *Summa theologiae.*

---

philosophia, nec *summa de eisdem*, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Almarici haeretici, aut Mauritii hispani.»

Es muy probable que los libros de Aristóteles á que se alude aquí no eran los originales ó genuínos del fundador del Liceo, sino algún extracto *(summa)* recopilado por algún escritor árabe, y más probablemente que la prohibición se refería á algunos escritos sobre metafísica que se atribuían falsamente á Aristóteles.

Lo que sería curioso saber, y se ignora por completo, es quién era aquel *Mauricio español* á quien alude la sentencia.

Lo que principalmente distingue y caracteriza sus escritos es: 1.°, la aplicación general y seguida del método silogístico á las materias teológicas; 2.°, el conocimiento más completo y exacto de los escritos de Aristóteles, pues mientras que sus predecesores apenas conocieron más que los tratados comprendidos en el *Organon*, Alejandro de Hales conoció casi todos los escritos del filósofo, sirviéndose de los mismos para explicar las materias teológico-filosóficas. También cita y utiliza los nombres y opiniones de Platón, de algunos filósofos árabes, y especialmente el de Avicena. El escritor franciscano, como los escolásticos posteriores, propúsose utilizar en favor de la Religión y de la Filosofía cristiana los nuevos elementos de cultura intelectual que del Oriente, de la Grecia y de la España habían aportado á la Europa. Así, por ejemplo, véseIe interpretar y modificar en sentido cristiano la teoría platónica acerca de las ideas y del mundo inteligible: *mundum intelligibilem nuncupavit Plato ipsam rationem sempiternam, qua fecit Deus mundum.*

Según Alejandro de Hales, la razón humana sólo puede conocer la existencia de Dios, pero no su esencia: *Cognitio de Deo quia est potest haberi per naturalem rationem, sed cognitio quid est, non.* Y no se crea que habla sólo del conocimiento perfecto ó comprensivo, puesto que exige el auxilio de la gracia, aun para el conocimiento impropio é imperfecto de Dios por parte de su esencia (1) en la vida presente.

(1) «Cognitio vero quid est, et qualis est: quid est secundum substantiam; qualis (ut liceat ita loqui) secundum personalem proprietatem, non potest haberi per naturalem rationem, sed improprie, imperfecte et in aenigmate habetur per gratiam, perfecte vero per gloriam.» *Sum. universae Theol.*, 1.ª p., cuest. 2.ª, miemb. 2.°, art. 1.°

Al lado de esta tendencia á disminuir el poder de la razón humana, descúbrese en este escritor otra que parece contraria, puesto que reconoce la legitimidad de la demostración ontológica de San Anselmo (1). Por otra parte, afirma ó supone que el conocimiento de la existencia de Dios es innato y connatural al hombre: *Omnibus cognitio existendi Deum, naturaliter inserta est.*

§ 48.

GUILLERMO DE PARÍS.

Entre los filósofos escolásticos que florecieron en la primera mitad del siglo XIII, es digno de mención Guillermo *de Auvernia*, así llamado por haber sido natural de esta provincia, pero más comúnmente apellidado *Guillermo de París*, por haber sido Obispo de la capital de Francia desde 1228 hasta su muerte, acaecida en 1249.

Aparte de sus libros morales, ascéticos y teológicos, Guillermo de París escribió un tratado especial *De immortalitate animae*, y otro más extenso é importante, cuyo título es *De Universo*, especie de tratado enciclopédico en que se tratan y discuten muchas cuestiones teológicas y filosóficas.

En el primero, el Obispo de París expone, con tanta fuerza como claridad y sencillez, las principales prue-

(1) «Nullus quippe intelligens id quod est Deus, potest cogitare quia Deus non est.... Deus enim est id quo majus excogitari non potest, quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitari possit non esse.» *Ibid.*, cuest. 3.ª, miemb. 2.º

bas en favor de la inmortalidad del alma humana, comenzando por los argumentos morales, para seguir y terminar con los que pertenecen al orden físico y al orden metafísico.

Tanto en este tratado como principalmente en el titulado *De Universo*, Guillermo expone y discute muchas opiniones y teorías de Pitágoras, Platón, Aristóteles, Algazel, Alfarabi, Avicebrón, Avicena y algunos otros filósofos griegos y árabes, cuyas opiniones y escritos conocía con bastante exactitud, atendida la época en que escribió, siendo digno de notarse que al hablar de Avicebrón, cuyo *Fons vitae* cita bajo el nombre de *Fons sapientiae*, se inclina á creer que fué cristiano, atendida la afinidad de algunos puntos de su doctrina con la de la religión cristiana (1), especialmente en orden al Verbo ó inteligencia divina como causa del mundo.

La doctrina y teorías de Platón y de Aristóteles son naturalmente las que se presentan con mayor frecuencia bajo la pluma de Guillermo de París, que pone especial cuidado en rebatirlas y demostrar su falsedad siempre que se oponen á la Filosofía cristiana y á la verdad revelada. Fuera de este terreno, el Obispo de París sigue y se inclina generalmente á la doctrina de Aristóteles, sin perjuicio de abandonarla más de una vez, para seguir las soluciones platónicas, ó adoptar algún punto de vista propio y más ó menos original.

(1) «Avicembron autem theologus, nomine et stylo, ut videtur, arabs, istud evidenter apprehendit, cum et de hoc in libro, quem vocat *Fontem sapientiae,* mentionem expressam faciat, et librum singularem de Verbo Dei agente omnia, scribat. Ego autem, propter hoc, puto ipsum fuisse christianum.» *De Universo,* pág. I, cap. XXVI.

Así, por ejemplo, con respecto á la teoría psicológica, después de rechazar y rebatir la doctrina de Platón acerca de la preexistencia de las almas y de su unión con el cuerpo como castigo de alguna culpa, parece indicar que el alma se une al cuerpo como el motor al instrumento (1), sin perjuicio de considerar como natural la unión del alma con el cuerpo *(incorporatio igitur animarum humanarum naturalis est; esse in corporibus est animabus nostris naturale)*, con lo cual parece acercarse otra vez á la teoría aristotélica y alejarse de la platónica.

En la teoría del conocimiento, el obispo de París adopta un punto de vista relativamente original, y como un término medio entre las teorías de Platón y de Aristóteles. Rechaza, por un lado, la teoría de la reminiscencia y las ideas innatas del primero, pero al mismo tiempo rechaza, ó al menos prescinde del entendimiento agente del segundo. La intelección se verifica, según el filósofo auvernés, por medio de semejanzas ó especies impresas ó producidas en el entendimiento por los objetos inteligibles *(similitudines intelligibilium impressae ab eisdem (rebus intelligibilibus) intellectui nostro)* directamente sin intervención del entendimiento agente, así como la sensación se verifica por medio de la acción ó impresión causada en el órgano por la cosa sensible: *Sensibile non aliter per sensum*

(1) Asi parece desprenderse de la comparación que establece refiriéndose al tañedor de vihuela: «Neque enim dico artem cytharizandi, vel musicam mori in citharedo, destructione cytharae ipsius, licet actus cytharizandi moriatur et pereat in eo.... Sic et vires ipsius animae humanae, destructis organis, illesae permanent apud animam humanam.» *De Univ.*, p. 2ª, cap. XIII.

cognoscitur, nisi per actionem suam in organum et impressionem suae similitudinis in eodem ; sic et intellectum se habere necessitate videtur.

En conformidad con esta teoría del conocimiento intelectual, parece inclinarse, ó al menos se aproxima á la solución platónica en el problema de los universales (1), pero sin adoptarla de una manera precisa y clara, y hasta rechazándola implícitamente en otros pasajes, en los cuales enseña que el mundo arquetipo é inteligible de Platón, sólo es admisible á condición de que no se le atribuya realidad alguna fuera de la esencia del Creador ó de su Verbo, como sabiduría divina engendrada desde la eternidad: *mundus archetypus proprie est sapientia ab ipso Creatore aeternaliter genita, quam Dei Filium et Deum doctrina fidesque Christianorum verissime nominat.*

El estilo de Guillermo parisiense es bastante sencillo y natural. Su método es mucho menos escolástico que el de sus contemporáneos y sucesores. Emplea poco la forma silogística, poco también los argumentos y respuestas, y menos todavía las definiciones y divisiones. La vaguedad, incertidumbre y obscuridad que se notan en algunos puntos de su doctrina, reconocen por causa principal, en nuestro sentir, el abandono ó descuido excesivo del método escolástico. En esta, como en otras materias, el defecto y el exceso son igualmente dañosos y vituperables.

(1) «Necesse est res intelligibiles ita se habere, sicut de eis testificatur intellectus. Testificatur autem eas esse communes, sempiternas, et seorsum a generatione et corruptione, et ab omni tumultu mutationum: sic igitur, eas, et esse, et se habere, necesse est.» *De Universo*, p. 2.ª, cap. XIII.

§ 49.

LOS FILÓLOGOS Y LOS NATURALISTAS.

Mientras que Pedro Lombardo, Alejandro de Hales y Guillermo de París daban dirección ortodoxa á los elementos filosóficos que á la sazón eran conocidos, estos elementos crecían, se multiplicaban y afluían de todas partes en mayor número, gracias al estudio y conocimiento de las lenguas, y gracias también al estudio de las ciencias exactas y naturales, cuya afición se despertó y se avivó por aquel tiempo. Porque sabido es que aparecieron varios hombres de saber, que, sin ser filósofos en el sentido propio de la palabra, contribuyeron grandemente á los progresos de la Filosofía, unos traduciendo varias obras filosóficas del árabe, del hebreo y sobre todo del griego al latín, que era la lengua universal de las escuelas, otros, ora cultivando, ora sistematizando las ciencias físicas, exactas y naturales, y algunos poniendo en contacto la idea cristiana con la idea judaica y la mahometana por medio de polémicas y controversias doctrinales.

Así es que durante la segunda mitad del siglo XII y la primera del siglo XIII, nótase un gran movimiento de fermentación intelectual, producida por los trabajos de los filólogos, polèmistas y naturalistas, los cuales desembarazan el terreno y se convierten en auxiliares poderosos del gran movimiento filosófico que tiene lugar durante el siglo XIII. Gundisalvi, y Miguel Escoto, y Moerbek, y Gerardo de Cremona, y Arnaldo de Villanova, Raimundo Martín y Vicente de Beauvais,

vienen á ser, ora los precursores, ora los auxiliares del movimiento filosófico representado por Alberto Magno y Santo Tomás, Egidio Romano y Enrique de Gante, San Buenaventura y Escoto.

Como traductores, y sin contar los que unieron á esta cualidad la de naturalistas, de los cuales hablaremos después, merecen citarse los siguientes:

a) El español *Domingo González* ó de Gonzalo *(Gundisalvi)*, acerca de cuya vida poseemos muy escasas noticias. Consta, sin embargo, que hacia mediados del siglo XII tradujo al latín muchas obras de los filósofos árabes, entre ellas, una parte no pequeña de los escritos de Al-Gazzali, de Al-Farabi, de Avicena, así como el famoso *Fons vitae* de Avicebrón, y también el no menos celebrado libro *De causis*, apellidado por otros *Elevatio theologica*, libro que por aquella época se atribuía generalmente á Aristóteles, y que Santo Tomás atribuye á Proclo con mejor acuerdo. Por lo dicho se echa de ver que el arcediano español fué uno de los que contribuyeron más eficazmente á la propaganda y divulgación por la Europa cristiana de los escritos árabes y judíos.

b) *Miguel Escoto*, oriundo de Inglaterra, en opinión más probable, y no de Escocia, á pesar de su apellido, nació en el último tercio del siglo XII, estudió en París, viajó por España, recorriendo sus escuelas más celebradas y permaneciendo en Toledo por espacio de algunos años. Retiróse después á la corte de Federico II, en la que gozó de gran fama de astrólogo; pero lo que le hace digno de ocupar un lugar en la historia de la Filosofía son sus numerosas traducciones. Es muy probable que tradujo, ya del árabe, ya del

hebreo al latín, casi todas las obras de Aristóteles, inclusas las que se refieren á la historia natural. Verdad es que Alberto Magno y Roger Bacon le acusan de inexactitud, ignorancia y hasta de plagios (1) más ó menos numerosos. Su ortodoxia parece haber sido sospechosa, cuando menos, sin que la abone mucho su intimidad con Federico.

c) *Roberto Greathead* (1253), llamado también Roberto de Lincoln por haber sido Obispo de esta ciudad en Inglaterra, es apellidado por Mateo de París, *vir in latino et graeco peritissimus,* y consta, en efecto, que tradujo del griego al latín los tratados de Aristóteles relativos á la moral. Además de esto, comentó algunos tratados del *Organon* del mismo, y la mayor parte de los libros areopagíticos.

d) *Santiago* ó Jacobo de Venecia, eclesiástico perito en la lengua griega, tradujo los tratados que componen el *Organon* de Aristóteles.

e) *Guillermo de Moerbek*, oriundo de Flandes, es acaso el más notable é importante de los traductores griegos de esta época, por la perfección con que poseyó esta lengua y por las numerosas versiones que llevó á cabo. Entró joven en la Orden fundada recientemente por Santo Domingo, fué penitenciario de Gregorio X, á quien acompañó al Concilio de Lyon, tomando parte activa en los trabajos de aquella asamblea, encaminados á la unión de la iglesia griega con la latina. Nombrado poco después arzobispo de Corinto, empleó el tiempo que le dejaban libre los cuidados pastorales en

(1) «Michael Scotus, escribe Bacon, ignarus quidem, et verborum, et rerum, fere omnia quae sub nomine ejus prodierunt, ab Andrea quodam judaeo prodierunt.» *Opus. Maj.*

traducir al latín varias obras griegas, sin contar otras que había traducido antes de su elevación á la silla de Corinto. Cuéntanse entre ellas, 1.°, todos los libros de Aristóteles, traducidos por Moerbek á instancias de Santo Tomás; 2.°, la lucubración teológica *(elementatio theologica)*, ó sea el libro *De Causis*; 3.°, el tratado de Galeno *De alimentis*, y otro de Hipócrates sobre el pronóstico de las enfermedades *(liber Hippocratis, de pronosticationibus aegritudinis)*, y 4.°, un tratado que lleva el epígrafe *De decem dubitationibus circa Providentiam*, atribuídos por el traductor á un Proclo Diadoco: *Procli Diadochi, de decem dubitationibus circa Providentiam.*

Como se ve, las versiones de Moerbek no abrazan sólo los libros filosóficos de Aristóteles, sino también sus tratados sobre ciencias físicas y naturales. Si á esto se añaden sus traducciones de Galeno é Hipócrates, bien puede afirmarse que este escritor fué uno de los que más contribuyeron al vuelo que tomó la ciencia en el siglo XIII, y hay sobrados motivos para creer que la Filosofía escolástica y sus representantes en el siglo XIII no necesitaron de los árabes para conocer los libros de Aristóteles y de otros sabios de la Grecia.

§ 50.

RAIMUNDO MARTÍN.

Pertenece también á esta clase de escritores, pero añadiendo la cualidad de polemista á la de filósofo, Raimundo Martín, natural de Subirats, en Cataluña, y miembro, como el anterior, de la Orden de Santo Domingo. Marsilio Ficino le apellida *philosophus in ara-*

bico, magnus Rabinus in hebraeo, et in lingua chaldaica multum doctus.

Fruto de su saber y de su pericia en las lenguas orientales, fué su *Pugio fidei*,—libro que en algunos códices manuscritos lleva el rótulo de *Pugio Christianus*,—obra notable por más de un concepto, en la cual el dominico catalán rebate á los judíos con sus propias armas, ó sea con argumentos sacados de «las tradiciones mismas de los antiguos judíos, en sus glosas y comentarios de la Escritura con que los Talmudistas llenaron tantos volúmenes.»

Aunque el objeto preferente del *Pugio fidei* es polémico-religioso, su autor trata y discute en esta obra muchos problemas trascendentales de Filosofía, relacionados con el objeto principal del libro, como son la existencia de Dios y sus atributos, la inmortalidad del alma humana, la eternidad del mundo, la Providencia divina, con otros muchos (1) esencialmente filosóficos y científicos.

---

(1) Para convencerse de esto, basta fijar la atención en los epígrafes de algunos capítulos de la primera parte del *Pugio fidei*. Helos aquí:—Quod Deus est.—Quod voluptas non est summum bonum.—Quod anima rationalis est immortalis.—De secta Philosophorum aeternitatem mundi asserentium.—Rationes pro mundi aeternitate sumptae ex parte Dei.—Solutio illarum rationum.—Rationes pro mundi aeternitate sumptae ex parte causalitatis.—Solutio istarum rationum.—Rationes contra aeternitatem mundi, et ostensio quod non concludunt de necessitate.—Quod Aristoteles non reputavit rationes suas ad hoc demonstrativas.—Utrum Deus sciat aliquid aliud quam seipsum.—Contra errorem quod Deus nesciat particularia.—Destructio illius erroris.—Quod Deus habet cognitionem singularium.—Quod Deus cognoscit ea quae non sunt.—Quod Deus ab aeterno habet notitiam rerum contingentium.—Quod Deus cognoscat bona et mala.—Opinio Aben Rosd (Averrois) de cognitione Dei circa singularia.—Rationes contra resurrectionem corporum et solutiones earum.

Y, en efecto, el autor del *Pugio fidei* comienza su libro advirtiendo que de diferente manera debe discutirse con los que admiten la autoridad ó verdad de la Sagrada Escritura y con los que rechazan ésta. Contra los primeros, como son los judíos, podemos discutir alegando textos y argumentos de los Libros Sagrados, para traerlos al conocimiento de la verdad; pero contra los segundos, como son los antiguos filósofos gentiles y los modernos mahometanos ó árabes, es preciso atenernos á la razón natural. En conformidad con esta observación, Raymundo Martín establece y demuestra en la primera parte de aquellas verdades del orden natural, que son como bases y preliminares,—*preambula fidei*, que dice Santo Tomás,—para las verdades de la fe divina. La providencia de Dios, la naturaleza espiritual y la inmortalidad del alma, la creación del mundo en el tiempo y con el tiempo, á la vez que la resurrección de los cuerpos al fin de los tiempos, son cuestiones que desenvuelve con verdadero conocimiento de la materia, y echando mano casi exclusivamente de razones filosóficas, ora para su demostración directa, ora para probar que no envuelven imposibilidad absoluta ó contradicción, como sucede con respecto á la última.

Después de esta especie de introducción general filosófica, dirigida igualmente contra judíos y mahometanos, entre los cuales no faltaban quienes rechazaban algunas de las verdades indicadas, el escritor dominico dedica la segunda parte de su obra á los judíos, analizando y discutiendo en ella todas las objeciones por éstos presentadas contra la venida del Mesías, siendo de notar sus sólidos conocimientos, no

ya sólo del texto hebreo,—al cual acude y ensalza con frecuencia,—sino también del Talmud (1) y de las opiniones y teorías de los principales rabinos y comentadores judíos del Antiguo Testamento.

La tercera parte del *Pugio fidei* contiene la polémica ó discusión razonada contra el Alcorán de Mahoma, demostrando con todo género de razones que no puede apellidarse ley divina ni reune los caracteres de tal. Entre los capítulos de esta tercera parte son notables el primero, en que expone con gran claridad y conocimiento de la historia eclesiástica los errores generales contenidos en el libro de Mahoma, y el capítulo XVI, en que demuestra la superioridad del Evangelio sobre el Alcorán—*De praeminentia Evangelii ad Alcoranum*,—estableciendo luminoso parangón entre uno y otro.

§ 51.

GERARDO DE CREMONA Y ARNALDO DE VILLANOVA.

Gerardo de Cremona y Arnaldo de Villanova, no sólo prestaron buenos servicios á la Filosofía por medio de versiones de obras filosóficas, sino que cultivaron además el estudio de las ciencias físicas y matemáticas, fomentando sus progresos.

(1) No es raro ver al sabio polemista robustecer, por medio del Talmud, las verdades establecidas ya ó probadas por medio de textos de la Escritura. Tal sucede, entre otras, con la venida del Mesías, confirmada por medio de textos y autoridades del Talmud, que vienen en apoyo de los textos y autoridades de los Libros Sagrados: *Quoniam autem in praecedentibus Messias jam venisse satis per auctoritatem Textus probatum est, nunc in hoc decimo capitulo adhuc id per Talmud quoque probabitur, ut nulla restet judaeis scriptura per quam eorum perfidia non convincatur.*

El primero (1114-1187), después de hacer sus primeros estudios en su patria, pasó á España, recorrió sus principales escuelas, y permaneció muchos años en Toledo. Allí publicó varias obras originales referentes á matemáticas y astronomía, dedicándose al propio tiempo á traducir al latín muchos libros árabes, y entre ellos el tratado de medicina, ó sea los *Cánones* de Avicena, otra obra de Albucasis, que lleva el título de *Methodus medendi*, y el famoso *Almagestum* de Tolomeo, libro que por espacio de años y siglos sirvió de texto clásico para los estudios astronómicos. Entre sus obras originales merecen citarse su *Theoria planetarum*, y la que lleva el título significativo de *Geomantia astronomica*.

Arnaldo de Villanova, provenzal, según algunos, y natural de Cataluña, en opinión mucho más probable, merece con justicia un lugar entre los traductores, y aun entre los físicos y naturalistas del siglo XIII. Este médico español, del cual consta que poseía el griego, el hebreo y el árabe, tradujo al latín diferentes obras de escritores antiguos (1) y de algunos contemporáneos, contribuyendo á difundir y facilitar los conocimientos por las escuelas de Europa.

Tanto ó más que con sus traducciones, Arnaldo de

(1) En la biblioteca de la catedral de Córdoba existe un manuscrito con el siguiente encabezamiento: *Incipit liber Costaben luce, de physicis ligaturis, translatus a Magistro Arnaldo de Villanova de graeco in latinum.*

Encuéntrase en el mismo códice un tratado original de Villanova, que lleva por título *Sigilla (Incipiunt Sigilla magistri Arnaldi de Villanova)*, tratado que, según deja entrever su mismo epígrafe, es una mezcla extraña de física, de química y de medicina, con ideas y fórmulas astrológico-judiciarias, cabalísticas, mágicas y supersticiosas.

Villanova, el cual vivió algunos años al lado de Federico II, contribuyó al movimiento intelectual de su época con sus grandes conocimientos en física, química y otras ciencias naturales. Se le atribuye, entre otras cosas, el descubrimiento del espíritu de vino y el del aceite de terebinto, así como también se tiene por cierto que descubrió el ácido muriático, el ácido sulfúrico y el nítrico. Desgraciadamente, el médico catalán desfiguró estos grandes conocimientos, amalgamándolos con ideas tomadas de la astrología judiciaria, la cabalística, la magia y otras prácticas supersticiosas y vanas, sin contar otros varios errores teológicos que se le atribuyen (1), siendo de notar que uno de

(1) En el *Directorum Inquisitorum* se hace mérito de quince aserciones más ó menos directamente relacionadas con la fe, que se suponen condenadas en 1317 por el Prelado de Tarragona y el Inquisidor de Aragón, de común acuerdo. Estos errores fueron extractados de varios libros que se atribuian á Arnaldo de Villanova, algunos de los cuales aparecen escritos en idioma catalán ó lemosín. He aqui el catálogo de estos libros:

Libellus qui intitulatur *De humilitate et patientia Jesuchristi*, et incipit: *Si l'amor natural.*

Libellus qui intitulatur *De fine mundi*, et incipit: *Entes per vostres letres.*

Libellus qui intitulatur *Informatio Beguinorum*, seu lectio Narbon., et incipit: *Beneyt sia et loat Jesuchrist.*

Libellus qui intitulatur *Apologia*, et incipit: *Ad ea quae per vestras.*

Libellus qui intitulatur *Denunciatio facta coram domino Episcopo Gerund.*, et incipit: *Coram Vobis.*

Libellus qui intitulatur: *De eleemosyna et sacrificio*, et incipit: *Al catolich Inquisidor.*

Libellus qui incipit: *Perço com molts desigen saber.*

Libellus qui incipit: *Alia informatio beguinorum.*

Libellus qui intitulatur: *Responsio contra Bernardum Ricardi.*

El autor del Directorio, después de citar otros dos escritos de Arnaldo, añade: «Isti libelli fuerunt condemnati propter multos errores in eis repertos.» *Direct. Inquisit.*, p. 2.ª, cuest. 28.

los errores de Arnaldo consistía en reprobar el uso y aplicación de la Filosofía en la teología: *male fecerunt doctores theologi, qui aliquid de philosophia posuerunt in suis operibus.*

En todo caso, es incontestable que Arnaldo de Villanova gozó de merecido renombre como médico, y que en este concepto, no menos que por su saber, fué honrado á porfía por los Reyes y Pontífices. Su muerte acaeció precisamente por haber naufragado cuando se dirigía por mar á Avignon para asistir al Papa Clemente V que se hallaba enfermo.

§ 52.

VICENTE DE BEAUVAIS.

Ignórase el lugar y también el año fijo de su nacimiento; pero fué uno de los primeros que abrazaron la Orden de Santo Domingo, recientemente fundada. Aunque algunos de sus biógrafos suponen que fué obispo de Beauvais, es más probable lo contrario. Su virtud y su saber llamaron con justicia la atención de San Luís, que le trajo á su lado y le confió la educación de sus hijos.

Este célebre dominico, de quien dice Posevino que jamás se cansaba de estudiar, leer, enseñar y escribir, fué acaso el escritor más erudito de su tiempo, como lo demuestra su famoso *Speculum Majus*, especie de enciclopedia que contiene, resume, y en cierto modo completa todos los conocimientos de la época. En

ella se habla y se trata de física, química, medicina, botánica, mineralogía, arquitectura, milicia, navegación, comercio, industria, fisiología, astronomía, geografía, mecánica, óptica, aritmética, geometría, y también de muchos oficios mecánicos y de las artes liberales. Esto, sin contar las ciencias teológicas, filosóficas, morales é históricas, que ocupan lugar preferente en el *Speculum Majus.*

Sabido es que Vicente de Beauvais *(Bellovacensis)* dividió su obra en tres partes, que son el *Speculum Naturale*, en la cual trata principalmante de las ciencias teológicas, morales y filosóficas, y con ocasión de éstas de muchas cuestiones pertenecientes á casi todas las ciencias naturales y físicas: el *Speculum Doctrinale*, en el cual trata del origen y progresión de todas las ciencias, de las artes liberales y de los oficios: el *Speculum Historiale*, especie de historia universal desde el principio del mundo hasta el Pontificado de Inocencio IV. El *Speculum Morale*, que se le atribuyó en algún tiempo por algunos biógrafos, es apócrifo, y no es obra suya.

Facilitar á los hombres estudiosos, y principalmente á sus hermanos de religión y hábito, la adquisición de la ciencia en todas sus esferas y de toda clase de conocimientos, fué el objeto que se propuso el insigne enciclopedista dominico al escribir su grande obra. Compendia y resume en ella la substancia y como la flor de muchos libros *(multorum librorum florem quemdam atque medullam in unum volumen compegi)*, facilita el trabajo del hombre estudioso y ayuda la memoria, escogiendo y coordinando las principales sentencias de los autores, tanto gentiles como

cristianos (1), sin perjuicio de completarlas por medio de sus propias ideas y observaciones.

Porque no se crea que el autor del *Speculum Majus* se limita á extractar, exponer y coordinar las teorías y opiniones de otros, sino que, al lado de éstas, suele indicar las suyas, y hasta ofrece á veces puntos de vista que no carecen de originalidad. Así, por ejemplo, al tratar del alma humana, entre otras afirmaciones más ó menos originales, después de enseñar que el alma es substancia perfectamente inmaterial, dotada de simplicidad, parece admitir cierta gradación en esta última *(una anima alia simplicior est secundum majorem accessum ad divinae naturae simplicitatem);* y al tratar de su unión con el cuerpo, dice que podemos

(1) Antes de entrar en el fondo de la obra, el autor da cuenta minuciosa de su propósito y de la distribución de la misma, en un prólogo dividido en veinte capítulos, que son curiosos por más de un concepto. El primer capítulo de este notable prólogo comienza en los siguientes términos: «Quoniam multitudo librorum et temporis brevitas, memoriae quoque labilitas, non patiuntur cuncta quae scripta sunt pariter animo comprehendi, mihi omnium fratrum minimo plurimorum libros assidue revolventi ac longo tempore studiose legenti, visum est tandem (accedente etiam majorum meorum consilio) quosdam flores, pro modulo mei ingenii electos, ex omnibus ferè quos legere potui, sive nostrorum id est, catholicorum Doctorum, sive Gentilium, scilicet Philosophorum et poetarum, et ex utrisque Historicorum in unum corpus voluminis, quodam compendio et ordine summatim redigere.... Ad istud ipsum provocavit me plurimum falsitas vel ambiguitas quaternorum in quibus auctoritates Sanctorum adeo plerumque mendaciter a scriptoribus vel notariis intitulabantur, ut quae haec sententia, vel cujus auctoris esset omnino nesciretur.... sic et de dictis Philosophorum et poetarum; sic de narrationibus historicorum fiebat, dum unius nomen pro alio sumebatur, vel dictorum veritas simpliciter evertebatur.»

Como se ve por estas últimas palabras, la obra del Belvacense reune el carácter crítico al carácter enciclopédico.

considerar al alma ó en cuanto es una substancia, y que en este concepto se llama propiamente espíritu, y está en el cuerpo por coexistencia solamente, y no por información *(et est in corpore per coexistentiam tantum, non per informationem)*, ó en cuanto es forma, y que en este concepto se dice alma, como cosa que anima y vivifica el cuerpo, y está en éste como la perfección en la cosa perfectible, como la forma en la materia. De aquí resulta que, destruído el cuerpo, se destruye el alma en cuanto forma, puesto que deja de informar y vivificar al cuerpo, pero no se destruye en cuanto es substancia ó espíritu: *Unde destructo corpore, destruitur anima in quantum forma, non tamen in quantum est substantia, id est, spiritus.*

Esta doctrina no se distingue en el fondo y en la substancia de la profesada por otros escolásticos, pero esto no quita para que haya cierto aspecto ingenioso y cierta originalidad en el modo con que el Belvacense expone y aplica el doble concepto del alma humana como substancia y como forma.

Notables son también, y muy dignas de llamar la atención, las ideas de Vicente de Beauvais acerca de la vida y acerca de su origen y desenvolvimiento en las plantas y animales. Después de sentar que el vigor ó energía que constituye la vida sólo puede proceder de una substancia simple é inextensa *(vita est vigor qui non potest procedere nisi a substantia simplici carente extensione, propter suam actualitatem et nobilitatem)*, habida razón de su actualidad y nobleza; después de afirmar que los astros carecen de vida, y después de afirmar que las almas humanas fueron y son producidas por creación, presenta y defiende como probable la si-

guiente teoría del origen y proceso de la vida en las plantas y animales.

Así como San Agustín admitió la existencia de ciertas esencias ó razones seminales capaces de dar origen, en circunstancias dadas, á algunos vivientes, también podemos admitir que Dios, al crear los elementos, creó también en ellos cierta esencia especial diferente de la naturaleza elemental *(in elementis mundi indita est à Conditore eorum natura quaedam, alia à natura elementari)*, cierta naturaleza *sui generis*, simple é incorpórea de suyo, la cual contiene, ó, mejor dicho, es la vida potencial y como en germen, es el principio implícito de la vida, que, una vez colocado en condiciones oportunas, da origen á plantas y animales por parte del cuerpo y por parte del alma: *Ex quo, accepta opportunitate, prodeunt plantae et animalia, non tantum secundum corpora, sed quodammodo secundum animas.*

Cuando esta naturaleza especial, que representa y contiene el principio primordial de la vida en el reino vegetal y animal, favorecida y ayudada por las condiciones exteriores oportunas, y por las influencias de los astros y de la atmósfera, llega á producir alguna planta ó animal, su acción productora ó germinadora se aumenta con la fuerza generatriz propia de aquella planta ó de aquel animal (1), de manera que la fuerza generadora del ser viviente ya producido se acumula á

(1) «Ex his ergo rationibus seminalibus sive virtute animae qua plena sunt haec inferiora, est origo et principium animae vegetabilis atque sensibilis.» *Speculum Natur.*, lib. XXIII, cap. XXIX.

«Dicimus itaque, ut supra, quod elementis mundi est indita quaedam natura simplex et incorporea, alia, scilicet ab elementari, quae dum cooperatur virtuti operativae in plantis et in animalibus, vir-

la fuerza primordial y á las demás condiciones que pueden influir en la producción de nuevos vivientes, lo cual podrá explicar en esta teoría la producción de razas y variedades, pero no la de especies nuevas, porque debemos suponer que el Belvacense no señalaba un solo protoplasma, sino más bien diferentes virtudes ó naturalezas primordiales *(virtutes sive naturae)*, cada una de las cuales responde á diferentes géneros y especies.

En esta teoría no hay necesidad de admitir que las plantas y animales deben su origen á una creación directa é inmediata por parte de Dios, y mucho menos que comenzaron á existir simultáneamente ó desde los primeros días de la creación. Cuando en el *Génesis* se dice que Dios creó toda alma viviente y dotada de movimiento, debe entenderse de una creación impropiamente dicha *(Cum igitur audis Scripturam dicentem quod creavit Deus omnem animam viventem atque motabilem, intellige quod ibi creare, extenso nomine dicitur producere)*, ó como equivalente de producción. Dios produjo, en efecto, todas esas almas, por cuanto que creó sus gérmenes primordiales, esa naturaleza especial ó *sui generis*, existente ó unida á los elementos y cuerpos elementales, pero distinta de ellos, gérmenes ó principios vitales que, á medida que se encontraron en condiciones favorables y convenientes por parte de las influencias de los astros, de la atmósfera, de la luz, del calor, etc., dieron origen ó produ-

tute corporum coelestium concurrente, prodeunt in esse vegetabilium et animalium animae. Et haec quidem virtutes sive naturae possunt dici corporales, quia radicantur in corporibus, et etiam spirituales quia carent mole corporali.» *Ibid.*, cap. XXXI.

jeron paulatina y sucesivamente las diferentes especies de plantas y animales.

Excusado parece advertir que esta doctrina de Vicente de Beauvais tiene más de un punto de contacto y presenta bastante afinidad con la teoría darwinista, bien que rechazando ó excluyendo las ideas y tendencias anticristianas de la última. Porque el autor del *Speculum Majus* admite y presupone la existencia de pluralidad de principios vitales, diversidad de gérmenes ó semillas de la vida *(virtute sive naturae semina —rationes seminales—principia unde generantur)*, sin derivar ésta en sus diferentes ramos y manifestaciones de un solo principio ó protoplasma, según pretenden los partidarios más avanzados del darwinismo, y admite también, contra lo que estos últimos suponen, que esos gérmenes ó principios de la vida son esencialmente distintos de los elementos *(natura quaedam, alia a natura elementari)* ó cuerpos inorgánicos, y que, lejos de identificarse con éstos ni ser producidos por éstos, fueron creados por Dios al crear el mundo (1), y son de suyo incorruptibles, como lo son los elementos primitivos en que se resuelven los cuerpos al corromperse.

Si á lo dicho hasta aquí se añade que el enciclopedista dominicano poseía conocimientos relativamente

(1) «Sicut corpora ex elementis generantur, elementa tamen non sunt generata sed creata, sic animae *(vegetabilium et animalium)* habent principia unde generantur, tamen illa principia non sunt generata, sed creata. Et iterum sicut corpora quae fiunt ex elementis sunt corruptibilia, elementa tamen in quae resolvuntur sunt incorruptibilia, sic animae vegetabilium et sensibilium sunt corruptibiles, semina tamen eorum incorruptibilia.» *Spec. Nat.*, lib. XXIII, cap. XXIX.

exactos y extensos en materia de astronomía y geografía (1), de física y química, de botánica y zoología, de industria, comercio, navegación, etc., nadie extrañará que Humboldt haya colocado su nombre al lado de los de Alberto Magno y Rogerio Bacon, «entre los hombres que prepararon la época de Colón y de Gama.»

En resumen: si es cierto que en el *Speculum Majus* se descubren, como es natural, las señales del tiempo en que se escribió, principalmente en la parte que se refiere á la crítica histórica, es también incontestable que se encuentran en esta obra pensamientos originales, erudición sólida y extensa para aquellos tiempos, seguridad de juicio y elevación de ideas. En todo caso, esta publicación debió comunicar vigoroso

(1) Como uno de los muchos ejemplos que pudiéramos aducir en corroboración de lo que se dice en el texto, transcribiremos aqui una parte del capitulo en que trata de la figura de la tierra: «Terrae forma est rotunda; unde et orbis dicta est. Nam si quis in aere positus illam desuper aspiceret, tota enormitas montium et concavitas vallium minus appareret in ea quàm digitus alicujus si pilam praegrandem in manu teneret. Rotunda vero terra per hoc esse probatur, quod quaelibet ejus pars aequaliter tendit ad centrum: ipsa enim ponderibus suis sustentatur.... quod non si angulosa esset, imo alia ejus pars magis elongaretur a centro quàm alia, et sic in partem illam terra vergeret, nec sustentaretur ponderibus suis.

»Item, si esset plana, tunc Sol levaretur super terram aeque cito, et aeque diu videretur a quolibet existente in ipso plano, circumscripto saltem impedimento: immo citius vident eum orientem illi qui sunt in Oriente quàm illi qui sunt in Occidente, et longe diversas habent meridies. Patet ergo quod terra non est angulosa, nec plana; ergo rotunda. Aqua vero, cum naturaliter sequatur devexa, talem sibi formam assumit, qualem sibi invenit in ipsa terra, et est ex omni latere circa ipsam terram; et similem formam assumit aer circa aquam.» *Specul. Natur.*, lib. VI, cap. VIII.

impulso á todas las ciencias, que se pusieron, por decirlo así, en comunicación y contacto por medio de esta obra vasta y comprensiva, encaminada á descubrir sus mutuas relaciones y acortar sus distancias.

Vicente de Beauvais es el gran enciclopedista del siglo XIII y de la Filosofía escolástica, y al leer su *Speculum Majus*, tan notable por muchos conceptos, la imaginación asombrada no puede menos de reconocer la exactitud y verdad de las palabras de Posevino, cuando dice que este humilde fraile de Santo Domingo había leído y estudiado con asidua diligencia *omnes omnium pene gentium libros.*

§ 53.

ALBERTO MAGNO.

En 1193, según algunos de sus biógrafos, y en 1205, según otros, nació en Lawingen de Suavia, Alberto de Bollstädt, apellidado después *Magno* y también *Doctor universalis*, por la extensión y universalidad de sus conocimientos. Después de frecuentar las aulas de París, pasó á la universidad de Padua, en donde recibió el hábito de Santo Domingo de manos de su compatriota Jordán de Sajonia, que había sucedido al fundador de la Orden en el gobierno supremo de la misma. De vuelta á su patria, enseñó Filosofía y Teología en algunas escuelas de Alemania, y después en las de París, con tan extraordinario aplauso y concurso, que se vió precisado á explicar en una plaza pública, por-

que sus discípulos no cabían en ninguna de las aulas de la universidad (1).

Mientras enseñaba en Colonia, tuvo la honra de contar entre sus discípulos á Santo Tomás de Aquino, cuya sabiduría y fama futura pronosticó. Nombrado Obispo de Ratisbona, renunció á los pocos años esta dignidad, deseoso de entregarse en la soledad del claustro al estudio de la ciencia y á las prácticas religiosas. Murió en olor de santidad en 1280.

Sus obras, que componen veintiun volúmenes en folio, revelan la extensión de sus conocimientos y su extraordinaria laboriosidad. Aparte de sus escritos teológicos, morales, místicos y exegéticos, explicó, por medio de largos comentarios, casi todas las obras de Aristóteles, utilizando al efecto los elementos suministrados por los filósofos árabes y hebreos, cuyas obras é ideas habíanse propagado rápidamente y pugnaban por sobreponerse á las ideas cristianas. Alberto Magno escribió además sobre física, geografía, mineralogía, botánica, zoología, química ó *alquimia,* como entonces se decía, astronomía, meteorología, fisiología y hasta frenología; pues, como dice Blainville, «contie-

(1) Supone la tradición que esta plaza es la conocida, ó que se conocía en Paris con el nombre de plaza *Maubert,* corrupción de *Mag. Alberti.* Otra tradición ó leyenda refiere que Alberto Magno era en su juventud hombre de ingenio rudo, hasta el punto de haber formado la resolución de abandonar el hábito dominico antes de profesar, avergonzado de no poder competir con sus compañeros de estudio; pero la Virgen le alcanzó ingenio extraordinario y ciencia prodigiosa, anunciándole á la vez que perdería la ciencia y la memoria algún tiempo antes de su muerte. De aquí, sin duda, el dicho ó adagio, no muy reverente: *Albertus ex asino factus est philosophus, et ex philosopho asinus.*

ne en germen la teoría de Gall y de su discípulo Spurzheim, excepción hecha de las exageraciones y principios materialistas de éstos.» La dirección científica y experimental que dió á la Filosofía con sus escritos y con su ejemplo, constituye acaso el mérito principal de Alberto Magno como hombre de ciencia, y le da derecho á ocupar preferente lugar en la historia de la Filosofía y también en la historia de las ciencias (1) físicas y naturales.

Como su Filosofía coincide con la de Santo Tomás, que expondremos después, bien que es menos completa y elevada que la de éste, nos limitaremos aquí á las siguientes indicaciones:

1.ª La Filosofía de Alberto Magno es la Filosofía aristotélica, incorporada y como encarnada en la Filosofía cristiana, en la parte en que aquélla no se opone á las verdades fundamentales de ésta, pero sin excluir, antes bien asimilándose elementos platónicos é ideas de las escuelas árabes, judaicas y neoplatónicas. Alberto Magno, lejos de seguir ciegamente á Aristóteles,

(1) He aquí los títulos de algunas, nada más que de algunas de sus obras, que dicen relación á las indicadas ciencias físicas y naturales: *De physico auditu.—De generatione et corruptione.—De Meteoris.—De Mineralibus.—De memoria et reminiscentia.—De somno et vigilia.—De motibus animalium.—De juventute et senectute.—De spiritu et respiratione.—De morte et vita.—De natura locorum.—De causis proprietatis elementorum.—De passionibus* (proprietatibus) *aeris.—De vegetabilibus et plantis.—De principiis motus progressivi.—Speculum astronomicum.—De animalibus.—De alchimia.* Esto sin contar las que se refieren á la psicología, Filosofía y cosmología, como las *De Anima.—De sensu et sensato.—De nutrimento et nutribili.—De natura et origine animae.—De intellectu et intelligibili.—De processu universitatis* (Universi, sive rerum omnium) *a causa prima.—Metaphysicorum,* lib. XIII.—*De coelo et mundo.*

según piensan algunos, pone de manifiesto y combate sus errores cuando se presenta la ocasión; reprende y ridiculiza á los que hacen de él una especie de Dios, y recuerda oportunamente que, puesto que fué un hombre como nosotros, pudo errar como nosotros: *Si autem credit ipsum (Aristotelem) esse hominem, tunc proculdubio errare potuit, sicut et nos.*

2.ª Aunque concede cierta preferencia á Aristóteles por la mayor universalidad y variedad de sus conocimientos, reconoce á la vez la importancia especial de Platón, á quien coloca al lado de Aristóteles, considerándole como complemento necesario y natural del Estagirita en el terreno filosófico, de manera que, en concepto de Alberto Magno, las Filosofías de Aristóteles y de Platón se completan la una á la otra: *Scias, quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum, Aristotelis, et Platonis.*

Los que han escrito y repetido que Alberto Magno fué simplemente el *simius* de Aristóteles, pueden reflexionar sobre este pasaje y el anterior. Esto, haciendo caso omiso de sus frecuentes citas de filósofos árabes, neoplatónicos, hebreos, sin contar sus impugnaciones de determinadas teorías de Aristóteles, y sobre todo sin contar las muchas observaciones y experimentos originales que se hallan en sus escritos.

3.ª Con respecto á su teoría cosmológica, conviene tener presente que, lejos de admitir la emanación divina del mundo, como tan inexactamente y tan sin fundamento le atribuye Tennemann, enseña y afirma terminantemente que Dios creó el mundo de la nada:

Mundus a primo Creatore solo Deo incepit per creationem.... Deus ex nihilo fecit mundum.

4.ª La metafísica ó *prima philosophia*, es para Alberto Magno la ciencia del Ser y de sus propiedades trascendentales, entre las cuales son las más importantes la unidad, la verdad y la bondad *(unum, verum, bonum),* conceptos que este filósofo analiza y discute con notable profundidad, lo mismo que la idea de Dios, que constituye el objeto de la teología natural. Por cierto que, al desenvolver el concepto metafísico de Dios, se acerca á la concepción ontológica de San Anselmo, y hasta parece aceptarla, puesto que dice que es propio de Dios, no solamente existir, y no poder dejar de existir, sino no poder pensarse su no existir: *Soli Deo proprium est esse, et non posse non esse, et non posse cogitari non esse.*

5.ª Excusado parece decir que Alberto Magno resuelve el problema de los universales en el sentido del realismo moderado *(universalia in re)* ó aristotélico, refutando á la vez el nominalismo y el realismo platónico. Á pesar del carácter de sutileza excesiva que los autores contemporáneos solían dar á la lógica, en la que se trataba la cuestión de los universales, la definición que Alberto Magno da de esta ciencia se distingue por su carácter comprensivo, y, digámoslo así, práctico y positivo, apellidándola la sabiduría ó ciencia que enseña de qué modo y por qué medios llega la razón á lo desconocido por medio de lo conocido: *Docens qualiter et per quae devenitur per notum ad ignoti notitiam.*

6.ª Su concepción psicológica es tan completa, filosófica y científica como permitía el estado de la

ciencia á la sazón, siendo muy numerosas y acertadas las observaciones de que echa mano al desenvolver el concepto del alma racional en sí misma, en sus facultades, en sus relaciones con el cuerpo y hasta por parte de la gradación ó escala de la vida y de sus manifestaciones. Alberto Magno expresa gráficamente esta gradación cosmológica, ó, digamos mejor, biológica, diciendo que la razón está creada ó tiene su lugar propio en la *sombra*, como si dijéramos, en la penumbra, en la atmósfera, en los confines de la inteligencia, los sentidos en la *sombra* ó penumbra de la razón, y la vida vegetativa en la *sombra* ó confines de la sensibilidad: *Ratio creatur in umbra intelligentiae; sensus in umbra rationis; vita vegetabilis in umbra sensus.* Téngase presente que la inteligencia se toma aquí como facultad superior á la razón y como facultad propia de los ángeles y de Dios.

7.ª Por lo que hace á sus conocimientos en ciencias naturales y físicas, es indudable que eran muy superiores á los de sus contemporáneos, como lo comprueban á cada paso sus obras, en las que discurre acertadamente acerca de cuestiones difíciles de resolver en su tiempo, y rechaza preocupaciones muy arraigadas por entonces aun entre los sabios. Alberto Magno, no sólo admite la existencia de antípodas, sino que alega razones y argumentos para probar que la zona tórrida es habitable, mientras que por otro lado rechaza las preocupaciones y temores del vulgo y de los sabios acerca de la fascinación y demás daños que se atribuían á las artes mágicas: *Non approbo dictum Avicennae et Algazel de fascinatione, quia credo quod non nocet fascinatio nec nocere potest ars magica,*

nec facit aliquid ex his quae timentur de talibus.

8.ª Los que le atribuyen la opinión de que es posible la piedra filosofal, se conoce que no han leído sus obras, en las cuales dice expresamente que no es posible la fabricación del oro, ya fundándose en que el arte no puede producir formas substanciales *(non est probatum hoc quod educitur de plumbo, esse aurum, eo quod sola ars non potest dare formam substantialem)*, ya alegando otras razones (1) más ó menos sólidas y científicas. En cambio, las fábulas referentes á su persona y á sus obras, acreditadas entre el vulgo de su tiempo y consignadas en leyendas (2), y que le dieron renombre de mago entre sus conciudadanos, indican bien á las claras que el filósofo de Bollstadt poseía conocimientos extraordinarios y muy superiores á su siglo en lo que atañe á las ciencias físicas y naturales.

9.ª Es muy probable que Alberto Magno tenía ideas y teorías especiales, no ya sólo en orden á cien-

(1) He aquí algunos pasajes acerca de la materia: «Sciant artifices Alchimiae, species permutari non posse, sed similia illis facere possunt, ut tingere donec sit multum simile argento vel auro.... Caeterum, quod differentia specifica aliquo tollatur ingenio, non credo possibile.... propter quod ego experiri feci, quod aurum alchimicum, quod ad me devenit, et similiter argentum, postquam sex vel septem ignes sustinuerit.... perditur, et ad faecem quasi revertitur.»

«Alchimici, añade después, non dant formas substantiales, cujus signum est, quia in talibus operatis non inveniuntur proprietates consequentes speciem.» *De Miner.*, lib. II, dist. 3.º

(2) Decíase, entre otras cosas, que en un convite dado al emperador de Alemania había hecho producir á las plantas toda clase de flores y frutos en el rigor del invierno. La famosa cabeza de metal que hablaba y respondía á las preguntas que se le dirigían sobre cosas ocultas, es otro de los inventos que se le atribuyeron.

cias determinadas, como geografía, química, astronomía, etc., sino con respecto á las ciencias propiamente físicas, ó sea á la *Filosofía natural*, como entonces se la apellidaba; pero que no se decidió á manifestarlas, en atención á que los hombres de su época no se hallaban en disposición de recibirlas y comprenderlas. En más de una ocasión el maestro de Santo Tomás advierte que expone y presenta la doctrina de Aristóteles y de otros filósofos, y no la suya propia, insistiendo sobre esto de una manera más explícita y significativa cuando se trata de la física: *Dicta Peripateticorum, prout melius potui, exposui; nec aliquis in eo potest deprehendere, quid ego ipse sentiam in philosophia naturali.*

La idea contenida en estas palabras, con que termina el libro *De Animalibus*, se halla reproducida en otros pasajes de sus obras (1), en los cuales se vislumbra claramente que el pensamiento de Alberto Magno, como investigador y observador original, no siempre coincidía con el pensamiento del libro interpretado ó comentado.

10. También se equivocaría grandemente el que creyese que Alberto Magno, al desenvolver el concepto de Dios, presenta una concepción árida, descarnada, puramente dialéctica. Lejos de eso, su concepción sobre este punto capital de la metafísica es una concepción tan profunda y filosófica, como animada, espontánea, llena de sentimiento y de vida. Después de

(1) «Physica enim, escribe en otra parte, tantum suscepimus dicenda, plus secundum Peripateticorum sententiam prosequentes ea quae intendimus, quam ex nostra scientia.» *De Somno et Vig.*, trat. I, cap. XII.

sentar que la concentración y reflexión del alma sobre sí misma la prepara y dispone para elevarse al conocimiento de Dios, de manera que el alma nos sirva de escala para llegar á la contemplación *(et se scalam erigit, per quam transeat ad contemplandum Deum)* intelectual de Dios, el filósofo alemán nos habla en términos magníficos de esa esencia divina que contiene en sí desde la eternidad y en unidad simplicísima las perfecciones de todas las cosas *(omnium in se continet perfectiones simplicissime ab aeterno)*; de ese Dios que puede y sabe crear con una simple señal de su voluntad *(uno voluntatis nutu)*, seres y seres infinitamente más perfectos; de ese Dios en quien existen de una manera inmutable los principios, las razones y las esencias de las cosas mudables; en quien están y viven todas las cosas *(in eo sempiterne vivunt)*, sin confundirse ni identificarse con su esencia; que da á todas las cosas el ser, el poder y el obrar, ó sea la substancia, la virtud ó facultad y la operación, y que extiende su providencia á todo, desde lo máximo hasta lo mínimo, desde los géneros más universales hasta los individuos: *Qui omnibus dat esse, posse et operari, id est, substantiam, virtutem et operationem.... Deus immediate omnibus providet et usque ad ultima singularia; nihil igitur a maximo usque ad minimum sempiternam Dei providentiam effugit* (1).

(1) Como muestra de la elevación de sus ideas y hasta de su estilo, cuando desenvuelve el concepto de Dios, transcribiremos uno solo de los muchos pasajes relativos á este punto: «Et quia omnia, citra Deum, sunt effectus et opus ipsius Creatoris, habentia posse et esse, et quidquid sunt et possunt, limitatum, et ut ex nihilo producta nihileitatibus circumdata, et ex se ad nihilum tendentia; necessario momentis singulis suum existere.... ab ipso summo opifice Deo

Es también muy notable el análisis que hace de la idea del ser en su libro *De Causis et processu universitatis*, que es uno de los tratados más dignos de atención y más profundos de Alberto Magno. Al leer algunos de los pasajes de este libro, referentes al concepto del ente en común, parece que se lee y viene á la memoria lo que en nuestro siglo escribió Hegel acerca de este punto, en lo que tiene de verdadero y racional.

Alberto Magno, después de hacer constar que el concepto del ser puro, potencial y universal, es el último término del análisis *(semper stabit resolutio in ente)*, lo mismo en el orden de la naturaleza que en el orden ó proceso intelectual *(si fiat resolutio in prius secundum naturam et intellectum)*, y después de recordar que lo que es último en el orden de resolución es lo primero en el orden ó proceso de la composición *(quod autem ultimum est in resolutione, est primum in via compositionis necessario)*, concluye é infiere que el concepto del ser es un concepto el más simple, informe é indeterminado de suyo: *simplex conceptus mentis est, ad nihil formatus et determinatus.*

---

recipiunt... qui etiam uno voluntatis nutu posset et sciret in infinitum omnibus modo creatis perfectiora producere. Nulla ergo, sive secundum intellectum, sive secundum affectum, contemplatio utilior, perfectior, et felicior, quàm in ipso Deo Creatore, summo et vero Bono, à quo, in quo, per quem, et ad quem omnia. Sibi et omnibus sufficiens est in infinitum, qui omnium in se continet perfectiones simplicissime ab aeterno.... apud quem, et per quem omnium instabilium stant causae; in quo omnium mutabilium immutabiles manent origines, necnon omnium rationabilium, irrationabiliumque, atque temporalium in eo sempiternae vivunt rationes: qui omnia complet, universa singulaque se toto essentialiter implet. Cuique rei intimior est et praesentialior per essentiam, quàm res sibi ipsi: in quo omnia simul sunt unita, et in eo sempiterne vivunt.» *De adhaerendo Deo*, cap. IX.

El filósofo alemán sigue analizando y discutiendo la idea del ente universalísimo en términos bastante análogos á los de su compatriota Hegel; pero tiene buen cuidado de advertir que el ente ó ser, término de la resolución intelectual motivada y fundada en los seres finitos, nada tiene de común con el ser purísimo de la causa primera; es infinitamente inferior á la simplicidad propia de Dios, pues mientras el primero es de suyo mera potencialidad, y si tiene y cuando tiene realidad y actualidad, la recibe de la potencia ó virtud del ser primero *(non enim secundum seipsum est, sed a potentia et virtute Primi)* ó sea de Dios, el segundo, es decir, el ser divino, existe por sí, es actualísimo, y entraña el último grado de pureza y simplicidad : *est purum in fine puritatis et simplicitatis.*

Alberto Magno, que fué hombre de inmensa lectura, según se ve por sus obras (1), aconseja con insis-

(1) Apenas hay libro antiguo ó contemporáneo, relacionado con sus estudios, que el filósofo alemán no cite en sus obras, siendo de advertir que cita algunos que, ó no han llegado hasta nosotros, ó son poco conocidos. Sólo en el *Speculum astronomiae* vemos que cita varios escritores y libros, principalmente españoles, poco conocidos, según se desprende de las siguientes palabras : «Apud Joannem Vigembum Hispalensem (habetur) motus Veneris et Mercurii in libro quem nominavit *Flores suos*....

»Sed qui perfectius hoc tractavit fuit Azarchel Hispanus in libro suo, qui sic incipit: *Scito quod annus lunaris*, cujus radices constitutae sunt super annos Arabum, qui dicuntur Machometi ad meridiem civitatis Toleti....

»Sunt praeterea libri necessarii de hac parte scientiae, qui per viam narrationis et demonstrationis planisphaerii imitantur, ut est ille quem transtulit Joannes Hispalensis, qui sic incipit: *Astrologicae speculationis*, etc. Et alius Hermanus, qui sic incipit: *Hermanus Christi pauperum*, etc. Et alius secundum Mesalach, qui sic incipit: *Opus astrolabii*, etc. Et iterum alius secundum Joannem Hispalensem

tencia que se conserven los libros y escritos de todo género en utilidad de la ciencia y sin perjuicio de la religión católica.

En vista de lo dicho hasta aquí, no es de extrañar que sabios de todos los siglos posteriores á Alberto Magno, sin excluir al nuestro, hayan reconocido el mérito y los servicios prestados á las ciencias por el filósofo de Bollstädt. Alejandro de Humboldt, cuyo testimonio en estas materias es de mucho peso, después de consignar que Alberto Magno fué uno de los tres hombres más ilustres entre los que prepararon la época de Colón y de Gama, y después de añadir que «todos tres (Alberto Magno, Rogerio Bacon y Vicente de Beauvais) se adelantaron á su siglo é influyeron poderosamente en sus contemporáneos,» se expresa en los siguientes términos con respecto al gran maestro de Santo Tomás de Aquino:

«Alberto Magno, descendiente de los condes de Bollstädt, merece ser citado también por sus observaciones personales relativas á la química analítica. Verdad es que llevaba puesta la mira en la transformación de los metales; mas para conseguir su objeto, no se

---

de utilitatibus et opere astrolabii, qui sic incipit: *Primum capitulum de immutationibus*, etc.» *Speculum astron.*, cap. II.

En este mismo pasaje, Alberto Magno se pronuncia con cierta energía contra los que trataban de inutilizar y destruir estos libros, y principalmente contra los que los censuraban y rechazaban sin conocerlos: *Et isti sunt libri, qui si ab aspectibus virorum desiderantium scire astronomiam substracti fuerint, magna pars et valde utilis philosophiae,*—téngase presente que la Filosofía entonces comprendía las ciencias físicas y matemáticas,—*erit sepulta*.... «quia sicut dicit Tebith filius Chore, non est lumen geometriae, cum evacuata fuerit astronomia.... neque fortasse justum est, quod hi qui eos (libros) nunquam attigerunt, ipsos judicare praesumant.»

dedicaba únicamente á manipular sobre las substancias metálicas, sino que profundizaba también los procedimientos generales á que se atemperan en su ejercicio las fuerzas químicas de la Naturaleza. Sus escritos contienen algunas observaciones sobre la estructura orgánica y sobre la fisiología de los vegetales, que revelan su extremada penetración. Conocía el sueño de las plantas, la regularidad con que se abren y se cierran, la diminución de la savia por las emanaciones que exhala la superficie de las hojas, y la relación que existe entre las ramificaciones de las nervosidades de las mismas y las recortaduras del limbo. Comentó todas las obras físicas del filósofo de Estagira, si bien para la historia de los animales se hallaba reducido á una traducción latina hecha por Miguel Scott. El escrito de Alberto Magno, intitulado *Liber cosmographicus de natura locorum*, es una especie de Geografía física, en la cual he encontrado algunas consideraciones acerca de la doble dependencia en que se hallan los climas con relación á la latitud y á la altura del suelo y de las consecuencias que en el calentamiento de la tierra tienen los diversos ángulos de incidencia formados por los rayos luminosos (1).» Estas palabras de Humboldt confirman lo que nosotros hemos afirmado; á saber: que Alberto Magno no se distinguió menos por la experimentación científica física, que por la especulación filosófica, y que fué á la vez un profundo filósofo y un gran naturalista, sobre todo si se tienen en cuenta la época en que vivió y las dificultades de todo género con que hubo de luchar.

---

(1) *Cosmos*, tomo II, cap. VI.

§ 54.

SANTO TOMÁS DE AQUINO.

Antes de bajar al sepulcro, Alberto Magno vió eclipsada su fama y su gloria por la fama y la gloria de uno de sus discípulos, cuyo saber y cuyo nombre fué el primero en reconocer, profetizar y defender. Lejos de envidiar ni amenguar la gloria de su discípulo, Alberto Magno se constituye en apologista y defensor de su nombre y de su doctrina, porque moraba en su corazón la caridad cristiana *quae non aemulatur,* como dice el Apóstol. Llamábase este discípulo

Tomás de Aquino, que nació en el castillo de Roca-Seca de Italia, por los años 1225-27, de la ilustre familia de los condes de Aquino, emparentada con las casas reinantes de Alemania, Francia, Aragón y Sicilia. Después de recibir su primera educación religiosa y literaria en el monasterio de Monte Casino y en la universidad de Nápoles, determinó abrazar la vida religiosa en la Orden de Santo Domingo, propósito que llevó á cabo después de vencer graves dificultades y peligrosas tentaciones.

Formado al lado y bajo la enseñanza de Alberto Magno, á quien acompañó en sus viajes y permanencia en Colonia y París, no tardó en adquirir tal reputación, que muy joven aún enseñó públicamente Filosofía y Teología en la entonces tan célebre y concurrida universidad de París, recibiendo á la vez el grado de doctor ó maestro. Su reputación creció de día en día al compás de su saber, del cual nos dejó además evidente

testimonio en sus obras, tan admirables por su mérito como por su número, pues apenas se concibe que haya podido escribir tantos y tantos volúmenes, si se tiene en cuenta que Santo Tomás de Aquino sólo vivió cuarenta y ocho ó cuarenta y nueve años. Sorprendióle la muerte en el monasterio de Fosa-Nova, en 1274, cuando se dirigía al Concilio general de Lyon (1), convocado y presidido por Gregorio X.

Las obras filosóficas de Santo Tomás son muy numerosas y de índole muy diversa, no ya sólo porque algunas son exclusivamente filosóficas, mientras que otras son á la vez teológicas, sino porque algunas representan el pensamiento propio y como original de su autor, al paso que en otras representa el papel de comentador más bien que el de pensador original, habiendo también algunas que participan á la vez de todas estas condiciones (2). De aquí procede la dificul-

(1) Un ilustre biógrafo y elocuente apologista de Santo Tomás, gloria á la vez del catolicismo y de la tribuna española, después de reseñar la muerte de Santo Tomás, añade: «Así murió el «Ángel de las Escuelas,» el «gran Buey mudo de Sicilia,» el «Doctor Angélico,» el «Águila de la filosofía,» el «Sol de la Iglesia....»

»Ante la nueva de la muerte de Santo Tomás, divulgada á lo lejos por los hombres y por los ángeles, «el mundo se consternó de tal »modo, dicen los historiadores, como si en pleno mediodía se per»diese de pronto el sol en los espacios.» El Papa, los Reyes, las Órdenes religiosas, el pueblo, las universidades, todos rivalizaron en dar muestras de su dolor.» *Santo Tomás de Aquino*, por D. Alejandro Pidal y Mon, cap. I, páginas 66-67.

(2) Las principales, y nada más que las principales obras de Santo Tomás que contienen su Filosofía y se hallan más directamente relacionadas con esta ciencia, haciendo caso omiso de sus escritos puramente dogmáticos, exegéticos y místicos, son las siguientes: *Summa Theologica.—Summa contra Gentiles.—Commentaria in quatuor libros sententiarum.—Quaestiones Disputatae.—Commentaria in*

tad de conocer á fondo y de una manera completa la Filosofía de Santo Tomás, y de aquí la inexactitud con que generalmente se la encuentra expuesta en las historias de la Filosofía.

Para el que haya estudiado con alguna detención las obras de Santo Tomás, la dificultad no está en exponer su Filosofía, sino en reducirla y compendiarla. He aquí el resumen de la misma, procediendo *per summa capita*, para no exceder los límites que nos hemos prefijado y que no es lícito traspasar en un compendio.

§ 55.

CONCEPTO DE LA CIENCIA SEGÚN SANTO TOMÁS.

La ciencia en general es el conocimiento de las cosas por sus causas *(cognitio rei per causam)*, y es de tres maneras para el hombre: la ciencia divina, la ciencia

---

librum Perihermenias.—De sensu et sensato.—Commentaria in libros De Anima.—De memoria et reminiscentia.—Commentaria in tredecim libros Metaphysicorum.—De Ente et Essentia.—Commentaria in librum De divinis nominibus.—Commentaria seu Expositio in librum Boetii De hebdomadibus.—Expositio et quaestiones in librum Sev. Boetii De Trinitate.—De differentia Verbi divini et humani.—De Natura verbi intellectus.—De unitate intellectus contra Averroistas.—Commentaria in decem libros Ethicorum.—De substantiis separatis sive de Angelorum natura.—De aeternitate mundi.—De Fato.—De principio individuationis.

Téngase en cuenta que se omiten aquí varios tratados relativos á la lógica, los que dicen relación á las ciencias físicas, como *Commentario in octo libros Physicorum.—De Coelo et Mundo.—De Generatione et corruptione.—De mixtione elementorum*, etc. etc., y los que tratan de ciencias politico-sociales, entre las cuales merecen especial mención sus Comentarios sobre la política de Aristóteles y el tratado *De Regimine Principum.*

humana, y la mixta de divina y humana. La primera es el conocimiento de las cosas divinas, procedente de una revelación especial de Dios: la segunda es el conocimiento científico de las cosas humanas, mundanas y divinas, que el hombre adquiere ó puede adquirir por la sola luz natural de la razón *(ad quam (veritatem) rationis inquisitio pertingere potest)*, sin necesidad de especial auxilio: la mixta es la que abraza ó comprende simultáneamente verdades conocidas por revelación y verdades conocidas por la razón natural, como sucede en la teología, ciencia á la que las verdades reveladas sirven de base y de primeros principios, y que por medio de la razón natural llega al conocimiento y posesión de ciertas verdades relacionadas con aquellos principios de una manera más ó menos necesaria y científica.

La verdad, objeto de la ciencia, y hasta fin general y supremo del Universo *(oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi)*, ó es superior enteramente á la razón humana, como la Trinidad divina y otros misterios semejantes, ó está contenida dentro de los límites y fuerzas naturales de la razón. La primera sólo puede ser conocida por medio de la fe ó revelación sobrenatural: la segunda puede ser conocida por la razón humana. Á esta última clase pertenecen, no sólo las verdades inferiores que se refieren al mundo y al hombre, sino muchas de las que se refieren á Dios, como son su existencia, su unidad, su omnipotencia y demás atributos, la creación *ex nihilo*, las cuales, lo mismo que algunas verdades que se refieren al alma humana, como la libertad, la inmortalidad, etc., no son en rigor artículos de fe ni necesitan de la reve-

lación divina, sino que son más bien condiciones y bases previas para la fe sobrenatural: *non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos.* De aquí es que la fe divina, lejos de oponerse á la razón natural, lejos de destruirla é inutilizarla, presupone y exige necesariamente el conocimiento connatural y propio de la razón: *fides praesupponit cognitionem naturalem.*

Aunque las verdades indicadas no constituyen en rigor artículos de fe para los sabios, puesto que pueden conocerlas de una manera demostrativa *(quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis)* y científica, para la generalidad de los hombres ignorantes forman parte de la fe, porque asienten á ellas en virtud de la autoridad de Dios. Y esto prueba la necesidad y utilidad de la revelación divina, toda vez que, además de ser absolutamente indispensable para conocer y tener idea de las verdades propiamente sobrenaturales ó misterios de la fe, es también moralmente necesaria para que la generalidad de los hombres conozca con certeza no pocas verdades pertenecientes al orden natural, como son la mayor parte de las arriba indicadas, y principalmente las que se refieren al orden moral y religioso, por ejemplo, la existencia y providencia de Dios, la inmortalidad del alma, los premios y castigos de la vida futura. Y la razón es, porque estas verdades, si bien en absoluto no exceden las fuerzas de la razón humana, exceden las fuerzas de la generalidad de los hombres, los cuales, atendidas sus preocupaciones y atenciones cotidianas, su falta de cultura y de medios intelectuales, es moralmente imposible que conozcan de una manera científica y evidente estas verdades,

sobre todo cuando vemos que, tomadas en conjunto, son conocidas por pocos, aun entre los hombres ilustrados, y esto después de largos estudios, y amalgamadas con muchos errores: *a paucis, et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum.*

Así es que en el asenso del filósofo cristiano á estas verdades, á la fuerza de la razón natural, se añade la fuerza de la autoridad divina, que afirma y robustece la primera; y esto es sobremanera racional y conveniente, atendida la flaqueza de la razón humana, que á veces toma por demostración científica y evidente la que no lo es en realidad (1), según manifiestan de consuno la experiencia y la historia misma de la Filosofía, con sus negaciones, sus luchas y sus contradicciones sobre problemas y verdades de la mayor importancia para el hombre.

De aquí se infiere que las relaciones entre la fe y la razón, ó si se quiere entre la Filosofía y la Teología, no son ni pueden ser relaciones de hostilidad y de absoluta independencia, sino relaciones de armonía y de subordinación. La luz de la fe no destruye la luz del conocimiento natural *(non destruit lumen naturalis cognitionis)*, sino que más bien la completa y perfecciona, como hacen los demás dones sobrenaturales ó

(1) «Inter multa vera, quae demonstrantur, immixcetur aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possint divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore.» *Sum. cont. Gent.*, lib. I, cap. IV.

las demás gracias divinas, que no destruyen, sino antes bien perfeccionan la naturaleza *(eam non tollunt sed magis perficiunt)*, ora en sí misma, ora en sus facultades y acciones. Y, á la verdad, si hubiera oposición entre la fe y la razón, sería necesario admitir y suponer que Dios es autor de falsedad ó error, toda vez que la una y la otra traen su origen de Dios mismo, autor y principio de la naturaleza y de la gracia, de la fe divina y de la razón humana: *Cum utrumque sit nobis a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis.*

La armonía que existir debe, y existe, entre la fe y la razón, así como la subordinación relativa de la segunda á la primera, se comunican naturalmente y se reproducen, por decirlo así, entre la teología y la Filosofía, toda vez que la primera es una derivación espontánea, es como el desenvolvimiento racional de la fe, que le sirve de base y principio, al paso que la segunda es á su vez una aplicación sistemática, un desenvolvimiento racional y científico de la luz natural *(sicut autem sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita Philosophia super lumen naturale rationis)* de la razón, que le sirve de base y principio. Es, por lo tanto, imposible que las verdades que pertenecen realmente á la Filosofía ó que en ésta se contienen sean contrarias á las cosas que pertenecen á la fe, debiendo decirse más bien que son inferiores á ésta *(sed deficiunt ab eis)*, ó sea á las verdades propias de la fe divina. Así, pues, cuando en los dichos ó sentencias de los filósofos se encuentra algo contrario á la fe, esto no pertenece realmente á la Filosofía, sino que entraña ó representa abuso de la Filosofía, por defecto ó flaqueza de la razón: *Si quid autem in dictis Philosophorum inveniatur con-*

trarium fidei, hoc non est Philosophiae, sed magis Philosophiae abusus ex defectu rationis.

En conformidad con estas ideas, que expresan los principios fundamentales acerca de las relaciones entre la teología y la Filosofía, podremos hacer uso recto de la segunda en la primera, de tres maneras ó con tres objetos. Porque, en primer lugar, la Filosofía nos sirve para demostrar ciertas verdades previas respecto de la fe y que ésta presupone *(ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei)* como bases ó condiciones necesarias para el conocimiento de las cosas pertenecientes á la fe, cuales son, por ejemplo, la existencia y unidad de Dios. Sirve, en segundo lugar, la Filosofía y debemos emplearla para dar á entender y manifestar en lo posible las cosas de la fe por medio de semejanzas y analogías, como lo practicó San Agustín, el cual, en los libros *De Trinitate*, hace uso de muchos ejemplos y aduce semejanzas tomadas de la doctrina filosófica, para dar á conocer é ilustrar el misterio de la Trinidad. En tercer lugar, es útil la Filosofía para rechazar y rebatir las cosas que se oponen ó alegan contra la fe, bien sea demostrando que son falsas, bien sea probando que no se oponen á la fe de una manera necesaria y concluyente.

Pero así como podemos hacer aplicaciones útiles y provechosas de la Filosofía á la teología y á la fe, habrá, por el contrario, abuso en estas aplicaciones, si éstas no se hacen en la forma y condiciones indicadas; abuso que puede verificarse de dos maneras principalmente. Es la primera, cuando el hombre aplica á las cosas de la fe é introduce en la teología opiniones erróneas, que no forman parte de la verdadera Filosofía,

por más que las hayan enseñado algunos filósofos. La segunda manera, ó, digamos mejor, lo que constituye el abuso más notable y peligroso de la Filosofía, consiste en querer subordinar y medir las cosas de la fe por medio de la Filosofía, siendo así que el orden natural exige, por el contrario, que la Filosofía, como ciencia humana y verdad del orden natural, se subordine á la fe, que es verdad divina, sobrenatural y de un orden superior (1); lo cual prueba cuán descamina-

(1) Notable es el pasaje que acabamos de extractar, ó, mejor dicho, de traducir en el texto, y bien merece que todo filósofo católico conserve en la memoria y tenga á la mano las palabras con que el Doctor Angélico expone y resume con tanta lucidez y exactitud su pensamiento sobre materia tan importante. Después de sentar los principios generales acerca de las relaciones entre la razón y la fe, entre la Filosofía y la Teología, y después de probar que estas relaciones no son ni pueden ser relaciones de hostilidad y de independencia absoluta, sino de armonía y de subordinación, concluye y escribe: «Sic igitur in sacra doctrina (téngase presente que Santo Tomás da el nombre de *sacra doctrina* á la teología) Philosophia possumus tripliciter uti. Primo, ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, ut ea, quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et hujusmodi de Deo vel de creaturis in Philosophia probata, quae fides supponit. Secundo, ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libris *De Trinitate* utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem. Tertio, ad resistendum his quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria.

»Tamen utentes Philosophia in sacra Scriptura possunt dupliciter errare. Uno modo utendo his quae sunt contra fidem, quae non sunt Philosophiae, sed potius error vel abusus ejus, sicut Origenes fecit. Alio modo, ut ea quae sunt fidei includantur sub metis Philosophiae, ut si nihil aliquis credere velit nisi quod per Philosophiam haberi potest, cum e converso Philosophia sit ad metas fidei redigenda.» *Exposit.* in lib. *Boet. de Trinit.*, cuest. 2.ª, art. 3.º

dos andan los que nada quieren creer sino lo que alcanzan por medio de la Filosofía, como si ésta fuera la medida general y única, la norma absoluta de toda verdad.

Aunque en el orden cronológico y pedagógico la lógica es la primera de las ciencias, puesto que le pertenece enseñar los procedimientos y métodos científicos, y es como la preparación general para todas las ciencias, en el orden ontológico ó del ser, la metafísica ocupa el primer lugar en la serie de las ciencias puramente humanas y naturales, porque es la que investiga las primeras causas y razones de las cosas, y es la que suministra á las demás ciencias los primeros principios y las nociones más fundamentales. La metafísica es la ciencia superior de las cosas, la Filosofía suprema *(sapientia, prima philosophia)*, de la cual reciben su savia y vida las demás ciencias.

La dignidad é importancia intelectual de las ciencias se halla en relación con la dignidad é importancia intelectual de los seres que les sirven de objeto, y esta diversidad de objetos es la que determina también y constituye la diversidad específica de las ciencias. La diversidad genérica de las mismas se halla en relación, ó, mejor dicho, depende del grado de abstracción y universalidad á que se halla subordinada la investigación del objeto. De aquí resultan tres géneros ó grupos de ciencias, que son:

a) Ciencias *físicas*, en las cuales el entendimiento, al indagar, reconocer y fijar las verdades relativas á su objeto, prescinde de la singularidad *(abstrahit a materia singulari)* ó accidentes individuales, pero no prescinde de las cualidades ó accidentes sensibles: así,

al inquirir y reconocer las leyes del movimiento, del calórico ó electricidad, el físico prescinde de si ese movimiento se realiza en el pedazo de oro A ó B, pero no prescinde de si este oro está frío ó caliente, tiene esta figura ó la otra, es puro ó aleado, porque estas cualidades ó accidentes sensibles pueden modificar la condición y desarrollo del movimiento, del calórico, la electricidad, etc.

b) Las ciencias *matemáticas* forman el segundo género, porque prescinden, no sólo de la singularidad, sino también de ciertas cualidades, ó sea de todos los accidentes corpóreos, menos la extensión *(abstrahunt a materia sensibili);* pues el matemático, al proponer y resolver los problemas geométricos, prescinde de si el triángulo, el círculo, etc., es duro ó blando, caliente ó frío, etc., y sólo considera la extensión.

c) Finalmente, en las ciencias *metafísicas*, que forman el tercer grupo, la inteligencia considera su objeto con abstracción de la singularidad, de los accidentes sensibles, y también de la extensión *(abstrahunt a materia intelligibili)*, que se denomina cualidad ó materia *inteligible.*

De aquí es que cuando consideramos la esencia y atributos de Dios; cuando discurrimos sobre los ángeles y el alma racional; cuando pensamos en la verdad, la justicia, el ser, la inteligencia, la libertad, con otros objetos análogos, nuestro entendimiento prescinde de la singularidad ó diferencias individuales, prescinde igualmente de las cualidades sensibles, y prescinde también de la extensión, apellidada por los escolásticos materia inteligible, lo cual vale tanto como prescindir de toda materia ó substancia que lleve consigo la com-

posición ó multiplicidad de partes: *abstrahit a materia intelligibili.*

Infiérese de lo dicho, que lo universal es objeto necesario y propio de la ciencia, puesto que en toda ciencia el entendimiento considera su objeto con precisión ó abstracción de la singularidad *(scientia est de universalibus)*, no siendo posible que haya ciencia acerca de un individuo como individuo.

Los universales son reales y existen fuera de nosotros por parte de la naturaleza concebida y denominada universal, pero no existen *a parte rei*, ó fuera de nosotros por parte de la universalidad misma, pues ésta depende del entendimiento, según que considera y percibe lo que hay de común, por ejemplo, en los individuos de una especie, sin considerar ni percibir *pro tunc* las diferencias y accidentes que los distinguen y singularizan.

El sistema platónico, ó sea el realismo absoluto, es inadmisible, porque todo lo que es real, es decir, todo lo que existe de hecho, es singular, puesto que la existencia sólo conviene y puede hallarse en cosas singulares: *existentia est singularium.*

El sistema nominalista es igualmente absurdo, porque niega la realidad objetiva de los universales, lo cual vale tanto como negar la realidad de la ciencia, toda vez que ésta no existe sino á condición de ser conocimiento de objetos y verdades universales. En la teoría nominalista, la ciencia no puede ser el conocimiento de verdades universales y necesarias, sino el conocimiento de palabras universales y contingentes ó arbitrarias.

Generalmente hablando, en las ciencias filosóficas

deben emplearse á la vez el método deductivo y el inductivo, el procedimiento racional y el empírico, la experiencia y el discurso, porque todas necesitan más ó menos de estos varios procedimientos. Sin embargo, la condición especial de cada ciencia exige el predominio relativo de cada uno de estos métodos, porque el método debe estar en relación con la naturaleza de la ciencia de que se trata. Tampoco se ha de buscar una certeza absoluta en todas las cosas *(omnimoda certitudo non potest inveniri nec est requirenda similiter in omnibus)*, antes bien es propio del hombre instruído ó de ciencia buscar en cada materia el grado de certeza que le corresponde, habida razón de la naturaleza de la cosa: *Ad hominem bene instructum pertinet, ut tantum certitudinis quaerat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur.*

Es, por lo tanto, irracional la pretensión de los que en todas las cosas buscan la certeza matemática, y aplican á todas las materias el método peculiar y propio de las ciencias matemáticas (1), sin reparar que no todas las ciencias ni todos los objetos son susceptibles de los procedimientos y demostraciones que se adaptan á las matemáticas.

Prescindiendo de las ciencias teológicas y de las verdades sobrenaturales, y concretándonos á las ciencias y verdades comprendidas dentro de la esfera de la

(1) «Quidam non recipiunt quod eis dicitur, nisi dicatur eis per modum mathematicum. Et hoc quidem evenit propter consuetudinem, his qui in mathematicis sunt nutriti, quia consuetudo est similis naturae. Potest etiam hoc quibusdam contingere propter indispositionem, illis, scilicet, qui sunt fortis imaginationis, non habentes intellectum multum elevatum.» *Metaphys.*, lib. I, lec. 5.ª

actividad racional del hombre, el instrumento propio y el medio principal para investigar, descubrir y conocer científicamente la verdad, es la razón natural, es nuestra razón individual. Á la autoridad corresponde solamente un lugar muy secundario; porque la ciencia no consiste en saber lo que pensaron y piensan otros hombres, sino en saber cuál sea la verdad y realidad de las cosas en sí mismas, y esto más que nadie deben tenerlo presente y practicarlo los filósofos, cuya profesión propia es la adquisición de la ciencia y la investigación de la verdad: *Studium sapientiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.—Specialiter tamen hoc oportet facere philosophos, qui sunt professores sapientiae, quae est cognitio veritatis.*

Sin perjuicio de lo dicho acerca del empleo simultáneo y combinado del método racional y del empírico en todas las ciencias, el primero debe predominar en la lógica, las ciencias metafísicas y las matemáticas; el segundo en las ciencias físicas y naturales, y los dos igualmente en las psicológicas, morales y político-sociales.

§ 56.

ANTROPOLOGÍA DE SANTO TOMÁS.

El hombre es una substancia completa y compuesta del alma racional, como forma substancial, y de la materia *prima*, como sujeto general primitivo en toda substancia corpórea, en unidad de esencia y de persona, porque una y otra son el resultado de la unión

inmediata de dos substancias incompletas, ó, mejor, de dos principios substanciales incompletos en la línea de esencia y en la línea de persona, puesto que ni el alma, ni la materia por ella informada y vivificada, constituyen cada una de por sí la esencia humana, ni la persona humana completa, sino en cuanto unidas, en cuanto que en virtud de su unión íntima y substancial, constituyen y forman un *tertium quid*, una substancia específica, un individuo completo, que no es ni la materia sola, ni la forma ó el alma sola, sino la materia y la forma, el cuerpo y el alma, que se compenetran y completan mutuamente en unidad de esencia y de persona.

La subsistencia completa y la personalidad corresponden al hombre, ó sea al compuesto, y no al alma racional sola, porque aquél y no ésta se posee plenamente *quoad esse*, *et operari; quoad esse,* en cuanto que constituye una esencia perfecta, una *especie* completa en la escala de los seres, y también en cuanto no necesita unirse á otra substancia para ser y desarrollar toda su actividad: *quoad operari*, porque es principio y sujeto suficiente respecto de todas las facultades ó potencias humanas, y de sus varias manifestaciones, funciones y actos. Por el contrario, el alma no se posee á sí misma plenamente *quoad esse et operari,* puesto que necesita unirse al cuerpo ó materia para constituir especie completa en la escala de los seres, y necesita también estar unida al cuerpo para ejercer y desenvolver parte de sus potencias y funciones vitales, como son las que se refieren á la vida vegetativa y á la sensibilidad. De aquí es que el alma racional, aunque se apellida y es verdaderamente sub-

sistente y persona, en atención á que, separada del cuerpo, puede existir y obrar por parte de las funciones ú operaciones pertenecientes al orden puramente intelectual *(quoad intelligere et velle)*, su subsistencia ó personalidad propia es de suyo incompleta, toda vez que ni es *un hombre*, un individuo de la especie humana, ni puede ejercer todas las funciones vitales que ejerce y pone en unión con el cuerpo.

Infiérese también de lo dicho que el estado natural del alma humana es el estado de unión con el cuerpo, y que el estado de separación, aunque no es en rigor contra su naturaleza, es extraño y fuera de su naturaleza *(praeter naturam)*, la cual entraña tendencia é inclinación á constituir el hombre completo, como toda parte tiende al todo: *pars est propter totum, et anima propter animatum.*

De aquí se deduce que la resurrección final de los hombres, aunque es sobrenatural y misteriosa por parte de su principio eficiente *(ex parte principii)*, en atención á que la *Naturaleza*, las causas naturales no pueden llevarla á cabo, necesitándose precisamente la omnipotencia de Dios, puede, no obstante, decirse *natural* por parte del término *(ex parte termini)* ó resultado, en atención á que natural es al alma estar unida al cuerpo y no separada.

El alma racional, aunque incompleta como especie y como subsistencia, es una verdadera substancia simple, espiritual, dotada de razón y de libertad, capaz de existir sin el cuerpo, é inmortal de su naturaleza.

Como alma de un orden superior, incluye de una manera eminente y en su unidad simple la perfección del alma de los brutos y la de la vida de las plantas.

Como forma substancial del hombre y *actus primus* de la materia, es el principio radical y la razón suficiente primitiva de todas las manifestaciones de la vida en el hombre, de manera que todas ellas, desde la función más rudimentaria de la vida vegetativa hasta la especulación más sublime y divina del entendimiento, proceden del alma racional como de su único principio vital y psíquico.

Más todavía: el alma racional es el principio radical y único, no solamente de todas las funciones vitales que se verifican en el hombre, sino también de todas las actualidades y atributos que presuponen la potencialidad pura de la materia prima; es decir, de todas las modificaciones, accidentes, formas, determinaciones que hay en el hombre, sin excluir la actualidad y determinación de cuerpo, la *corporeidad*, si es lícito hablar así; de manera que el alma racional es la que da al cuerpo humano, no solamente el ser cuerpo *animado*, sino el ser ó la actualidad de cuerpo (1), porque el alma racional, por lo mismo que es la forma substancial del hombre, es la raíz, la causa primitiva y única de todas las perfecciones, de todas las determinaciones ó grados de ser que se encuentran en el hombre: *homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut scilicet, sit corpus, et animatum corpus, et animal rationale.*

---

(1) «Non ergo sic est intelligendum, quod anima sit actus corporis, et quod corpus sit ejus materia et subjectum, quasi corpus sit constitutum per unam formam quae faciat ipsum esse corpus, et superveniat ei anima faciens ipsum esse corpus vivum, sed quia ab anima est, et quod sit, et quod sit corpus vivum.» *Comment. De Anima*, lib. II, lec. 2.ª

Los actos y funciones vitales no proceden inmediatamente ni del hombre, ni del alma, ó sea de su esencia substancial *(nulla substantia creata est immediate operativa)*, sino que proceden por medio de ciertas potencias ó facultades, las cuales, aunque radican originariamente en el alma, deben considerarse como derivaciones de la misma, como fuerzas secundarias, que son el principio *inmediato* de las operaciones ó funciones vitales, así como el alma es el principio primero y mediato. Estas potencias se reducen á cinco géneros ó grupos, que son:

a) La facultad ó fuerza locomotriz.

b) La vegetativa ó nutritiva.

c) La sensitiva.

d) La apetitiva (el apetito sensible y la voluntad).

e) La intelectual.

Cada una de estas facultades se subdivide en otras inferiores, como la vegetativa en fuerza nutritiva, generativa, etc.: la sensible, en sensibilidad externa é interna, la vista, el oído, la memoria, la imaginación, etc.

Todos los actos ó funciones de estas potencias son *inmanentes*, puesto que el hombre, es decir, el compuesto de alma y cuerpo, el individuo real y completo, es el principio total y subsistente *(principium quod)*, á la vez que el sujeto ó recipiente total de las mismas. Por esta razón todas esas acciones se atribuyen al supuesto ó persona completa, y no al alma sola, ni menos al cuerpo, por más que aquélla sea el principio radical y real primitivo de todas ellas: *actiones sunt suppositorum.*

Sin embargo, existe una diferencia muy notable

entre dichas facultades; pues al paso que las puramente intelectuales, la razón y la voluntad, existen en toda y sola el alma sin informar ningún órgano determinado, las vegetativas y sensitivas residen en partes determinadas del cuerpo que les sirven de órganos para realizar sus propias funciones; de manera que á la producción de éstas concurren simultáneamente el alma y el cuerpo, la virtud activa de la primera y el órgano determinado del segundo *(talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum)*; pero la producción de las funciones puramente intelectuales es debida exclusivamente al alma, sin que el cuerpo y sus órganos concurran á ella sino de una manera remota é indirecta, por cuanto que la actividad intelectual necesita ser excitada previamente por la sensibilidad, y especialmente porque necesita de las representaciones sensibles de la memoria é imaginación para abstraer las ideas ó representaciones inteligibles de los objetos: *Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis intellectus operatio compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio, et vis memorativa et cogitativa*, ó sea la estimativa natural.

En este sentido y por esta consideración, las potencias del primer género se llaman *orgánicas* y las del segundo *inorgánicas*. Las funciones vitales de las primeras se dicen funciones ú operaciones *totius conjuncti*, del hombre íntegro como compuesto de alma y cuerpo; las segundas son más bien funciones ó actos *solius animae*, si se consideran en sí mismas. Las facultades puramente intelectuales permanecen en el alma separada del cuerpo y lo mismo sus funciones ó

actos; las del orden vegetativo y sensible sólo permanecen *in radice*, ó sea virtualmente, y en aptitud para desarrollarse y funcionar cuando el alma se una de nuevo al cuerpo.

De lo dicho hasta aquí se infiere:

1.° Que en el hombre existe una distancia inmensa y casi infinita entre la razón y las demás potencias inferiores, sean éstas vegetativas ó sensibles, inclusa la imaginación, que es la más noble entre estas últimas, puesto que la inteligencia, no sólo puede funcionar con independencia del cuerpo y de sus órganos, sino que es una fuerza en cierto modo infinita por la infinidad de los objetos á que extiende su acción, y sobre todo, porque su objeto es lo universal y lo inmaterial, mientras que la imaginación sólo percibe lo singular y material: *Potentia autem intellectus est quodam modo infinita in intelligendo.—Imaginatio non est nisi corporalium et singularium, intellectus autem universalium et incorporalium est.*

2.° Que entre las diferentes potencias y funciones vitales existe cierta refluencia y relación por parte de su intensidad y energía; porque, radicando todas en un mismo principio ó substancia, que es el alma, cuando esta actividad radical se concentra sobre las potencias y funciones sensitivas, por ejemplo, disminuirá en proporción la intensidad y vigor de las intelectuales. Esta conexión y radicación común de las potencias en la esencia del alma, junto con la unidad del ser humano en virtud de la unión inmediata y substancial del alma con el cuerpo, es también la razón suficiente de la influencia recíproca del alma sobre el cuerpo y viceversa, así como lo es de la que entre las funciones supe-

riores y las inferiores (1) se observa en el hombre.

3.° Que la mayor ó menor perfección de los órganos, la variedad de complexión y temperamento, pueden influir directamente en la mayor ó menor perfección de las facultades y funciones pertenecientes á la vida nutritiva y sensitiva, é indirectamente en las facultades y funciones del orden intelectual. Bajo este punto de vista, es posible y racional la frenología que discurre acerca de las facultades en relación con las condiciones del organismo y con la complexión especial del cuerpo: *Ad bonam complexionem corporis sequitur nobilitas animae.... Qui sunt boni tactus, sunt nobilioris animae et perspicacioris mentis. Solertia contingit ex aptitudine naturali, et etiam ex exercitio. Ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias, vel iram apti.*

4.° Que el alma racional, como substancia inmaterial, no es producida ni por traducción seminal, ni por generación, sino por creación *ex nihilo*, mediante la omnipotencia divina: *Cum* (anima) *sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed*

(1) «Secundum naturae ordinem propter colligationem virium animae in una essentia, et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et etiam corpus invicem in se influunt; et inde est quod ex apprehensione animae transmutatur corpus.... et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat.... Similiter ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores, ut cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus; et e converso, ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores, ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium, obtenebratur ratio.» *Quaest. Disp. De Verit.*, cuest. 26, art. 10.

solum per creationem a Deo.... Haereticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine.

Por razón de esa misma inmaterialidad, ó sea de su simplicidad y espiritualidad substancial, el alma racional está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, *quoad essentiam*, ó sea según la totalidad de esencia, pero no según la totalidad virtual, ó sea por parte de las potencias y sus funciones; pues en este concepto reside parcialmente en diferentes partes y órganos del cuerpo: así, por parte de la potencia visiva reside en los ojos y no en las manos; por parte de la imaginación, de la memoria, de las pasiones, etc., reside en el cerebro, en el corazón ó en otras vísceras determinadas. Mas todavía, hablando en rigor, hay algo del alma, cual es la inteligencia, que ni está en parte determinada del cuerpo, ni siquiera toda en todo el cuerpo, como está la substancia misma del alma (1), en atención á que el entendimiento es una facultad superior en todo y por todo al cuerpo.

El conocimiento humano se verifica procediendo de lo sensible á lo inteligible; al ejercicio de los sentidos externos sucede el de los internos, y al de éstos,

(1) Así se desprende del siguiente pasaje, que resume la teoría de Santo Tomás sobre este punto: «Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentiae, simpliciter (absolutamente) enuntiari possit esse totam animam in qualibet corporis parte; non autem secundum totalitatem virtutis, quia partes corporis difformiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes, et aliqua operatio est ejus, scilicet, intelligere, quam per nullam partem corporis exequitur. Unde sic accepta totalitate animae secundum virtutem, non solum non est tota in qualibet parte, sed nec est tota in toto, quia virtus animae (á saber, la facultad inteligente) capacitatem corporis excedit.» *Quaest. Disp. De Spir. Creat.*, Cuest. 1.ª, art. 4.º

el ejercicio de la inteligencia ó razón. Desde este punto de vista, y en este concepto, puede decirse que *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu.* Pero una vez excitada su actividad, el entendimiento conoce muchas cosas que nada tienen que ver con los sentidos, ni entran por ellos, como Dios, los ángeles, los primeros principios ó axiomas, los actos, esencia y atributos del alma, que se conocen, ó por intuición inmediata, ó por raciocinios fundados en la observación psicológica y de conciencia: *Principium humanae cognitionis est in sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subjectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subjectus.*

El entendimiento humano, aunque infinitamente superior á todos los sentidos, por el solo hecho de pertenecer al orden inteligible, ocupa, sin embargo, el último grado en la escala de los entendimientos, de manera que es pura potencialidad en el orden inteligible *(pura potentia in ordine intelligibili)*, y considerado en sí mismo é inicialmente, carece de toda idea, de todo acto y de todo conocimiento, si bien posee capacidad y virtualidad para recibir toda clase de ideas: *Est infimus in ordine intellectuum.... est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.*

Luego no existen ideas propiamente innatas, aunque sí hay ciertas ideas ó concepciones universales que acompañan y siguen inmediatamente al ejercicio de la actividad intelectual, y aparecen espontáneamente en la razón como resultado inmediato de la acción abs-

traente é iluminante del entendimiento agente. En este sentido, y bajo este punto de vista, puede admitirse que hay algunas ideas y verdades innatas ó *quasi* innatas; y en el mismo sentido se dice que los primeros principios nos son conocidos naturalmente ó innatos: *Hominibus sunt innata prima principia.—Universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita.—Homo per lumen intellectus agentis, statim cognoscit actu principia naturaliter cognita.*

Toda vez que el objeto del entendimiento es universal é inmaterial, y la sensibilidad sólo percibe y representa objetos singulares y materiales, es preciso que exista en el entendimiento una fuerza superior, capaz de abstraer de las representaciones sensibles y singulares, representaciones *(ideas, especies)* universales é inteligibles, es decir, algo que represente como universal el objeto, representado como singular en los sentidos. Esta fuerza se llama entendimiento *agente*, y su función propia es abstraer las especies inteligibles *(abstrahere intelligibilia a phantasmatibus)*, formando representaciones universales de los objetos mismos representados de antemano como singulares y sensibles en la imaginación, iluminando por medio de ellas al entendimiento *posible*, cuya función es recibir esas ideas ó especies universales, y percibir los objetos en ellas representados. En otros términos: la función del primero es *hacer* inteligibles actualmente los objetos que sólo lo eran antes en potencia *(facit intelligibilia in potentia, esse intelligibilia actu)*, por medio de la iluminación abstractiva que ejerce sobre ellos *(actio autem intellectus agentis abstrahere intelligibilia)*, comunicándoles la universalidad de que carecen en las facultades

pertenecientes á la sensibilidad. La función del segundo es recibir y conocer estos objetos, inteligibles ya actualmente, á causa de la universalización que recibieron: *actio intellectus possibilis est recipere intelligibilia.*

Estas dos funciones, que corresponden, no á dos entendimientos ó potencias, sino á dos fases y manifestaciones de una misma potencia intelectual, representan y constituyen la intelección ó acto de entender completo: *Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine; quia ad unum intelligere, oportet quod utraque istarum actionum concurrat.*

La inteligencia humana, considerada especialmente como entendimiento agente, es una fuerza nobilísima, porque es una derivación del entendimiento divino é infinito; una participación de la luz increada, que contiene las razones eternas de las cosas; cierta semejanza de la Verdad increada que se refleja en nosotros. *Virtus quae a supremo intellectu participatur.—Participata similitudo luminis increati in quo continentur rationes aeternae.—Quaedam similitudo increat Veritatis in nobis resultantis.*

Así no es de extrañar que esa luz que el alma recibe de Dios *(lumen receptum in anima a Deo)* posea esa fuerza fecunda y creadora de las especies inteligibles, por medio de las cuales se verifica en la inteligencia el conocimiento de objetos y verdades universales á que no alcanzan las facultades sensibles; esa energía poderosa, que, actuando sobre las percepciones de la sensibilidad, las transforma en materia apropiada para la intelección.

Además de las especies inteligibles (*species impressa*, *species intelligibilis*), destinadas á representar

los objetos como universales, existen también en el entendimiento humano las *especies*, nociones ó ideas que formamos de los objetos una vez conocidos y en cuanto conocidos, y que son como la expresión *(species expressa)*, la palabra interna *(verbum mentis)* que representa el objeto conocido y contiene su concepto. Las primeras son como el *principio* de la intelección; las segundas son como el *término* de la misma: las primeras representan el objeto *cognoscible*; las segundas el mismo objeto *conocido*. La función exclusiva de las especies ó ideas inteligibles, mediante las cuales el entendimiento se pone en relación y como en contacto intelectual con el objeto que se trata de conocer, es representar el objeto como universal, de manera que éstas, lo mismo que las especies sensibles que intervienen en el conocimiento de los sentidos, son *medios (id quo)* para conocer, no los objetos ó cosas *(id quod)* conocidas: *Habet se species intelligibilis sicut id quo intelligitur, sicut et species coloris in oculo non est quod videtur, sed id quo videmus* (1).

Aunque el objeto connatural y ordinario del entendimiento en la vida presente son las cosas sensibles *(quidditas rei sensibilis)*, porque en virtud de la unión con el cuerpo y durante ésta, el alma humana convierte espontáneamente su actividad y como si dijéramos sus miradas hacia las cosas sensibles *(ex unione ad corpus habet aspectum inclinatum ad phantasmata)*, esto no quita que el objeto real, extensivo y absoluto del

(1) «Species sensibilis, dice en otra parte, non est illud *quod* sentitur, sed magis id *quo* sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est id *quod* intelligitur, sed id *quo* intelligit intellectus.» *Sum. theol.*, p. 1.ª, cuest. 85, art. 2.º

mismo sea el ente en toda su universalidad, de manera que están contenidas en la esfera de nuestra actividad intelectual todas las cosas, finitas ó infinitas, materiales ó espirituales, ideales ó reales, divinas ó humanas, puesto que todas caen bajo la razón universalísima de ente, que es el objeto del entendimiento *(objectum intellectus est ens)*, tomado éste en toda su amplitud y capacidad. Y no es sólo el objeto extensivo del mismo, sino que es lo primero que la razón percibe, hasta el punto de que la concepción del ser va incluída y como entrañada en todo conocimiento de un objeto: *Quod primo cadit in apprehensionem est ens*, *cujus intellectus* (conceptus) *includitur in omnibus quae quis apprehendit.—Quod primo intellectus concipit est ens.*

Así es que la idea de ente puede considerarse como *innata implicite* ó *quasi-innata*, y la percepción de la realidad objetiva del ser es el acto más propio del entendimiento humano como *inteligencia*, es decir, como facultad capaz de percibir ciertos objetos y conocer ciertas verdades de una manera instantánea, sin esfuerzo y sin investigar ó buscar *(subito et sine inquisitione)*, á diferencia del entendimiento como *razón*, cuyo oficio y función propia es percibir y conocer comparando y examinando, es decir, moviéndose, pasando y *discurriendo* de un objeto á otro, de una verdad á otra.

El entendimiento, como *inteligencia*, percibe y conoce por una especie de intuición espontánea, según se echa de ver cuando se pone en contacto con ciertos objetos, cuando percibe las razones de ser, de todo, de parte, etc., y cuando conoce las verdades de evidencia inmediata. El mismo entendimiento, como *razón*, co-

noce discurriendo de un objeto conocido á otro desconocido, y de los principios á las conclusiones: *Intellectus* (prout intelligentia) *cognoscit simplici intuitu; ratio vero discurrendo de uno in aliud.*

El apetito, en general, se refiere al bien como á su propio objeto, así como la verdad es el objeto del entendimiento *(bonum est objectum appetitus, et verum objectum intellectus).* La naturaleza y condiciones del apetito están en relación con la naturaleza y condiciones del conocimiento del bien que presupone, puesto que no se apetece lo que no se conoce. De aquí es que el apetito racional, ó sea la voluntad, que es la inclinación al bien en cuanto conocido por la razón, es superior y absolutamente distinto del apetito sensitivo, el cual se refiere al bien en cuanto conocido por la sensibilidad, y, por consiguiente, á los bienes sensibles *(bona convenientia secundum sensum)* y singulares, y no á los bienes espirituales y universales, lo cual pertenece á la voluntad: *Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum, et aprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.*

El apetito sensible, que es común á los animales y al hombre, se divide en apetito *concupiscible*, cuyo objeto es procurar y poseer el bien sensible, y apetito *irascible*, al cual pertenece evitar el mal sensible y apartar los impedimentos del bien. Uno y otro dan origen á varias pasiones, las cuales son los actos y como las funciones peculiares del apetito sensitivo. Este en el hombre, es capaz de virtud, como lo es también de ciertas pasiones que no existen en los brutos (la vanidad, la vergüenza, la avaricia, etc.), porque aunque

sus actos no son racionales formal y esencialmente, lo son por participación *(appetitus sensitivus in homine est rationalis per participationem)* y virtualmente, por hallarse subordinados á la parte superior del hombre, que abraza el entendimiento y la voluntad libre.

Así como el entendimiento no puede dejar de asentir á los primeros principios, así la voluntad no puede dejar de amar y querer el bien universal, ó sea la felicidad comprensiva de todo bien: *Necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo.*

Con respecto al bien universal que llena toda su capacidad y es su objeto adecuado, la voluntad no es libre, pero lo es con respecto á todos y cada uno de los bienes particulares. La elección es el acto propio de la voluntad como facultad libre, y lo que principalmente la distingue del apetito sensitivo: *Proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi.—Brutis animalibus electio non convenit.*

La elección debe ser preparada y dirigida por la deliberación, que es como la función propia del libre albedrío, y que entraña un conjunto de actos procedentes de la razón y de la voluntad, pero íntimamente relacionados entre sí, de manera que la *elección* actual, que es el acto específico de la volutad como potencia libre, representa el resultado ó término de la *deliberación*, y ésta representa á su vez ó entraña una serie de actos de la razón y de la voluntad enlazados y relacionados entre sí, los cuales constituyen lo que se llama *libre albedrío* en rigor ó con propiedad científica. Porque con propiedad científica y en rigor lógico, el

libre albedrío no es ni la voluntad sola, ni la razón sola, sino una facultad que abraza la acción de las dos, una potencia que entraña una doble virtualidad, la virtualidad de la voluntad y la virtualidad de la razón. De aquí la definición concisa, pero muy filosófica, de Santo Tomás, cuando define el libre albedrío: *Facultas voluntatis et rationis.*

§ 57.

COSMOLOGÍA DE SANTO TOMÁS.

El mundo, con todos los seres, elementos y partes que abraza, fué creado por Dios de la nada en el tiempo, ó, mejor dicho, con el tiempo, de modo que ni es parte ó evolución de la substancia divina, ni fué formado de alguna materia anterior *(nec ex materia praejacente)* á la acción creadora de Dios. La creación *ab aeterno* del mundo no implica contradicción en cuanto á los seres permanentes, pero envuelve contradicción ó imposibilidad absoluta por parte de los seres sucesivos (1), porque el ser sucesivo entraña distinción y distancia entre su principio y su término.

Aunque este mundo es perfectísimo con relación al fin particular que Dios se propuso al crearlo, no es el más perfecto ó perfectísimo entre los posibles, pues Dios pudo crear otro y otros más perfectos.

(1) «Si ponatur causa producens effectum suum subito, non repugnat quod non praecedat duratione suum causatum; repugnat autem in causis producentibus effectum per motum, quia oportet quod principium motus praecedat finem ejus.» *Opusc.* 27.

Todas las substancias sublunares ó terrestres están compuestas de materia prima y forma substancial, las cuales son los principios internos absolutamente primeros y primigenios de todos los cuerpos. La materia primera debe concebirse como una entidad ó realidad substancial, pero incompleta en la línea de substancia, y esencialmente potencial, porque de su naturaleza no incluye ninguna actualidad ni forma, sino la aptitud y capacidad para recibir cualquiera forma substancial: *Illa materia quae intelligitur sine qualibet forma*, *dicitur materia prima.*

La forma substancial es una realidad incompleta y substancial, capaz de actuar y determinar primitiva é inmediatamente *(actus primus materiae)* la materia prima, con la cual constituye *una esencia* específica y *una substancia* subsistente, ó sea un supuesto. La forma substancial, por lo mismo que es actualidad primitiva *(actus primus)* y substancial, es el principio radical de todas las modificaciones, propiedades, atributos, potencias activas, operaciones y determinaciones de la substancia por ella actuada é informada. Así, por ejemplo, en un árbol, la forma substancial, no solamente es el principio y razón suficiente originaria de las fuerzas y funciones vitales, sino que lo es también del color, de la dureza, de la corporeidad, y hasta de la extensión, considerada ésta como accidente ó modificación actualmente existente en el árbol, si bien considerada la extensión en estado potencial, su raíz y razón suficiente primitiva es la materia prima, porque la extensión tiene una relación directa é inmediata con la materia. Así es que la distinción entre las substancias, según que son extensas ó inextensas, se funda origina-

riamente en su distinción, según que la materia prima es ó no parte de su esencia. Si la substancia A extensa, se distingue de la substancia B inextensa, es porque la materia entra en la primera como una parte esencial de la misma.

La forma substancial es el principio de la unidad y diferencia específica: si el caballo se distingue en especie del perro, es porque son diferentes sus formas substanciales; y viceversa, si el caballo A es idéntico en especie con el caballo B, es por la identidad ó semejanza específica de sus respectivas formas substanciales. Por el contrario, la materia es el principio de la unidad y diferencia numérica: el caballo A es distinto numéricamente, ó con diferencia individual, del caballo B, porque y en cuanto la materia informada y actuada por la forma substancial del primero, está dividida y separada, por su extensión determinada, de la materia en que se recibió la forma substancial del caballo B. Luego el principio de individuación es la materia en cuanto dice orden á la extensión, ó sea en cuanto sellada y determinada por la cantidad *(materia signata quantitate)* que divide y separa el cuerpo A del cuerpo B: *Principium diversitatis individuorum ejusdem speciei, est divisio materiae secundum quantitatem.*

De aquí se infiere que en las substancias ó esencias simples que carecen de materia y de extensión, no puede tener lugar la diversidad puramente individual, sino que habrá tantas especies como individuos: *quot sunt individua, tot sunt species* (1).

(1) He aquí el pasaje íntegro que resume el pensamiento de Santo Tomás sobre este punto: «Essentiae rerum compositarum, ex

El alma racional, aunque esencia simple, está sujeta á individuación, como forma substancial que es de materia determinada ó *signata quantitate*, lo mismo que otras formas substanciales, y si después de la separación conserva su individuación, es porque en fuerza de la unión y de la información precedente, dice orden y relación á la materia singular que informó y con la que estuvo unida substancialmente, conteniendo cierta tendencia natural, como una proporción y comensuración, si es lícito hablar así, con el cuerpo determinado y singular, informado y vivificado por ella en su estado de unión: *Haec anima differt ab illa solo numero, ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet, et sic individuantur animae humanae.*

En la naturaleza corpórea se verifican, no solamente mutaciones accidentales (tránsito del calor al frío, del movimiento al descanso, del vicio á la virtud, etc.), sino también mutaciones substanciales, ó sea tránsito de una substancia á otra. Este tránsito se llama *generación substancial*, y tiene lugar cuando la materia pierde la forma substancial que tenía, para recibir otra diferente, de manera que toda generación de una nueva substancia va acompañada de una corrupción ó destrucción de otra substancia, según el dicho: *generatio unius corruptio alterius*. Cuando tiene

eo quod recipiuntur in materia designata vel multiplicantur secundum divisionem ejus, contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio. Et ideo non oportet quod inveniantur plura individua unius speciei in illis substantiis, sed quot sunt individua, tot sunt species.» *Opusc. De Ente et Essent.*, cap. v.

lugar esta generación de una substancia, por ejemplo, de un animal, de una planta, la nueva forma substancial no es producida por creación, sino por una operación especial del agente ó causa eficiente que la saca de la potencialidad de la materia *(educitur ex potentia materiae)*, actuando sobre la misma, de suerte que la producción de la forma es el resultado á la vez de la potencialidad, ó, mejor, de la virtualidad pasiva de la materia, y de la virtualidad activa de la causa eficiente.

El espacio no tiene realidad objetiva realmente distinta de los cuerpos, sino que se identifica *a parte rei* con las dimensiones ó extensión de éstos. Lo que concebimos como espacio total y universal, no es más que la representación y el concepto de la extensión de los cuerpos que constituyen el mundo corpóreo. El espacio que concebimos ó imaginamos fuera de este mundo y antes de su creación, es una mera ilusión y no tiene más realidad que la de una representación imaginaria.

El tiempo es el número ó medida de los movimientos y mutaciones que percibimos y observamos en las cosas. Su realidad objetiva es la misma realidad de los movimientos y mutaciones: su concepto intelectual se forma según que comparamos un movimiento con otro, ó las partes anteriores de un movimiento con las posteriores y sucesivas: *totalitas motus accipitur per considerationem animae comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem.... Ipsa totalitas temporis accipitur per ordinationem animae numerantis prius et posterius in motu.*

§ 58.

METAFÍSICA Y TEODICEA DE SANTO TOMÁS.

La idea del ser, aunque común á Dios y á las criaturas, lo es sólo en sentido análogo y no unívoco: 1.°, porque Dios es ser por esencia *(ipsum esse essentialiter)*, y ser existente por necesidad absoluta de su esencia *(a seipso existens)*, al paso que las criaturas reciben el ser de otro; 2.°, porque Dios es acto puro sin mezcla alguna de potencia, y las criaturas todas están compuestas por lo menos de acto y potencia, puesto que todas son capaces de alguna mutación, ya accidental (sucesión de actos en los ángeles, cambio de accidentes en los hombres y los cuerpos), ya substancial, en atención á que todas *pueden* ser aniquiladas por Dios; 3.°, porque en Dios la esencia y el ser ó existencia actual son una misma cosa; pero en las criaturas todas, por perfectas que sean, la existencia se distingue de su esencia: *Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse.... Talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una; unde oportet quod in qualibet alia re, praeter eam, sit aliud esse suum, et aliud quidditas vel natura.*

Así como el acto y la potencia son los primeros principios de los seres *(prima principia essendi)*, así las verdades de evidencia inmediata son los primeros principios del conocer *(principia prima cognoscendi)*, y entre ellos ocupa el primer lugar el principio de contradicción, en el cual se fundan todos los demás: *primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra ra-*

tionem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur.

Las causas que suelen concurrir á la producción de un efecto, son cuatro: *a)* causa *final*, y es la que mueve moralmente al agente á producir la cosa (*finis cujus gratia: id quod allicit et movet ad agendum*); *b)* la causa *material*, es decir, el sujeto ó materia (*materia ex qua*) en que se verifica la mutación que determina y constituye el nuevo ser ó nuevo modo de ser; *c)* causa *formal*, y es la forma, la actualidad, que, en unión con la materia, constituye y representa los elementos internos del efecto; *d)* la causa *eficiente*, ó sea la fuerza activa, que, actuando sobre la materia, produce en ella la nueva forma, y mediante ella, el nuevo efecto. La causa *instrumental* se reduce á la eficiente, y la ejemplar (como el plan ó idea preconcebida por el artista), se reduce á la formal.

Cuando se trata de la causalidad creadora *ex nihilo*, no tiene lugar la causalidad *material* propiamente dicha, en atención á que en este caso la materia es producida y no preexistente, según sucede ordinariamente en las causas y producciones finitas, porque la *nada* no es materia *ex qua*, sino término *a quo* solamente con respecto á la acción creadora. Esta especie de causalidad eficiente, que excluye la preexistencia del sujeto, es propia y exclusiva de Dios, porque exige una virtud infinita, de manera que ninguna causa finita puede concurrir á la creación, ni siquiera como causa instrumental: *Impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum; nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur.*

Aunque las substancias finitas no poseen causalidad creadora, poseen, sin embargo, verdadera causalidad eficiente, la cual, no sólo existe en los espíritus, sino también en los cuerpos, siendo, por lo tanto, erróneo afirmar que las cosas naturales no poseen verdadera actividad, y que Dios sólo es el que obra en la naturaleza (1) y el que produce todas sus mutaciones como causa eficiente.

Pero no deben confundirse por eso la causalidad eficiente de Dios y la causalidad eficiente de las substancias creadas. Aparte de otras diferencias, la primera posee intensidad infinita; la segunda entraña una fuerza limitada: en Dios, la acción y la substancia ó esencia son una misma cosa, de manera que puede decirse que obra con su esencia inmediatamente, al paso que en las cosas creadas la acción, no solamente no se identifica con su esencia, sino que procede inmediatamente, no de la substancia, sino de sus potencias ó facultades activas.

Todo ente, cualquiera que sea su naturaleza, entraña necesariamente los atributos de unidad, bondad y verdad. *Uno* se dice el ente por cuanto es indiviso en sí mismo, como tal ser concreto y determinado, y dividido ó distinto de los demás. La *bondad* corresponde al ente por razón de su capacidad ó aptitud para ser apetecido ó amado; así como la *verdad* le conviene en cuanto que entraña conformidad ó adecuación con

(1) «Quidam hoc non intelligentes, in errorem inciderunt, attribuentes Deo hoc modo omnem naturae operationem, quod res naturalis penitus nihil ageret per virtutem propriam.... unde dicebant, quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta.» *Quaest. Disp. De Pot.*, cuest. 3.ª, art. 7.º

algún entendimiento *(conformitas rei et intellectus—adaequatio intellectus cum re),* ya se trate de una ecuación actual y necesaria, ya se trate de una ecuación posible y contingente. La primera constituye la verdad metafísica, que también se llama verdad *real*, verdad *objetiva*, verdad *transcendental*, y consiste en la ecuación ó conformidad del ente ó naturaleza real con el entendimiento divino, ó sea con la idea típica que le corresponde en Dios: la segunda constituye la verdad *lógica*, que se llama también verdad de *conocimiento*, verdad *formal* y *subjetiva*, y consiste en la ecuación entre el entendimiento y la realidad conocida, pues decimos que el conocimiento es verdadero cuando es conforme con la realidad. De aquí es que la verdad lógica ó de conocimiento, sólo puede tener lugar en nuestro entendimiento por razón del juicio, ó sea cuando afirma ó niega, pero no cuando percibe simplemente alguna cosa: *Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente* (según que afirma ó niega, pues en la terminología escolástica, *componere* es lo mismo que *affirmare*, y *dividere* equivale á *negare), non autem in sensu, nec in intellectu cognoscente quod quid est.*

La unidad, la bondad y la verdad son propiedades ó atributos *trascendentales*, ya porque convienen á todo ser, á toda existencia real, cualquiera que sea su naturaleza propia y el grado de su perfección, ya también porque no se distinguen realmente del mismo ser ó realidad de la cual se dicen atributos, siendo solamente modos diferentes de concebir y expresar la misma entidad real.

Aunque la existencia de Dios es fácilmente demos-

trable y es también una verdad *per se nota*, considerada esa existencia en sí misma *(quoad se)*, puesto que en Dios la existencia se predica necesariamente de la esencia, no por eso se debe decir que nos es conocida naturalmente, ni que la idea de Dios es innata, pues la verdad es que necesitamos conocerla y demostrarla por sus efectos: *non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet, per effectus.*

También podemos conocer de algún modo la esencia y atributos de Dios, pero no de una manera perfecta, y mucho menos de una manera comprensiva, porque para esto se necesita una inteligencia infinita y adecuada á la esencia infinita de Dios. La analogía y la negación ó remoción, son los dos métodos ó caminos que sigue nuestra razón para elevarse al conocimiento natural de Dios. Mediante el primero, atribuímos á Dios, depurándolas y perfeccionándolas, todas las realidades y perfecciones que observamos en las cosas creadas, puesto que proceden de él como de la primera causa de toda perfección y de todo ser: *illa quae sunt a Deo, assimilantur ei, ut primo et universali principio totius esse* (1). Mediante el segundo, la razón, removiendo de Dios las imperfecciones y realidades creadas, forma algún concepto de Dios, conociendo y afirmando lo que no es (2), es decir, recono-

(1) «Quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.» *Sum. Theol.*, 1.ª p., cuest. 13, art. v.

(2) «Est autem via remotionis utendum, praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam (toda

ciendo que no deben ni pueden predicarse de Dios las perfecciones y realidades que existen, y de la manera que existen en las cosas creadas y finitas, y removiendo también de él muchas cosas ó predicados que convienen á éstas, como las razones de cuerpo, potencialidad, sucesión. Excusado parece decir que Santo Tomás establece y demuestra que Dios existe por sí mismo *(ens a se)* como ser absolutamente necesario, que es infinito, inmutable, eterno, inmenso, inteligente, libre y omnipotente ó poderoso con un poder tan infinito como infinito es el ser en que se funda *(Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum praehabens in se totius esse perfectionem)*, é infinita la perfección de su ser y de su virtualidad. Por eso el poder de Dios se extiende á todos los seres posibles con posibilidad absoluta, ó, lo que es lo mismo, puede producir todo lo que no implica contradicción.

La esencia divina, en cuanto imitable de infinitos modos, contiene las *ideas* de todas las cosas capaces de ser ó cuya existencia no implica contradicción. Por esta razón y en este concepto, la esencia divina es el fundamento de la posibilidad real de las cosas, y la razón primaria suficiente de su distinción; pues en tanto una cosa puede ser producida y existir con propia existencia *in rerum natura*, y en tanto la substancia A es

---

esencia ó realidad), quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit, et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid sit, sed aliqualem ejus notitiam habemus, cognoscendo quid non est: tanto enim ejus notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere.» *Sum. cont. Gent.*, lib. I, cap. XIV.

distinta de la substancia B, en cuanto y porque se hallan representadas de esta suerte en las ideas divinas, en las que preexisten en forma arquetipa á la vez que simplicísima, no sólo los géneros y especies, sino todos los individuos. Estas ideas se identifican con la misma esencia divina *(sunt ipsa creatrix essentia)* ó creadora, consideradas por parte de Dios, y la multiplicidad que nosotros concebimos en las mismas, es una pluralidad de razón é ideal, es sólo con relación y por comparación á los *modos* posibles de *imitabilidad* que entraña la esencia divina con respecto á los seres posibles.

En Dios la inteligencia, el acto de entender, la especie inteligible ó idea impresa *(species impressa)*, la idea expresa *(species expressa)* ó noción y *verbum mentis*, y el objeto conocido, son una misma cosa, y esta cosa es la misma esencia divina, la cual se identifica con el entendimiento divino y con su acto ó intelección, y es el objeto conocido, y hace las veces de idea en la intelección: *Non est in intellectu ejus (Dei) aliqua species praeter ipsam divinam essentiam.—Oportet quod in Deo intellectus et intellectum (objectum intellectum vel cognitum), sint idem omnibus modis.... neque species intelligibilis sit aliud à substantia intellectus divini, et sic se ipsum per seipsum intelligit.*

Toda vez que en Dios el ser, la esencia y la intelección *(ipsum ejus intelligere est ejus essentia et ejus esse)* son una misma cosa, y toda vez que su conocimiento es un conocimiento intuitivo y comprensivo de la esencia divina, y consiguientemente de su virtud activa ó causalidad eficiente, síguese de aquí que Dios conoce en sí mismo todas las cosas que tienen ó

pueden tener existencia fuera de la esencia divina (1), es decir, los seres todos posibles y los seres todos existentes, sea en el presente, en el pasado ó en el futuro: *Deus est per essentiam suam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat.*

La volición, ó acto de querer en Dios, se identifica con su esencia, lo mismo que la intelección; pero considerada por parte del término ú objeto, puede ser, ó necesaria, ó libre. Es necesaria, en cuanto se refiere á la bondad divina, objeto principal y necesario de la voluntad en Dios: es libre, en cuanto se refiere ó tiene por objeto las cosas creadas: *quidquid Deus vult in seipso* (ex his quae ad Dei essentiam pertinet), *de necessitate vult; quidquid autem vult circa creaturam, non ex necessitate vult.*

Y esto no se entiende sólo de ésta ó aquélla cosa creada, sino del universo mundo; porque Dios y su bondad son independientes de las cosas creadas, con las cuales y sin las cuales la perfección y la bondad en Dios son idénticas, infinitas é invariables: *Nec inest ei aliqua necessitas respectu totius creaturae, eo quod divina bonitas in se perfecta est, etiamsi nulla creatura existeret, quia bonorum nostrorum non eget.*

(1) «Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit, alioquim suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, necesse est quod Deus alia a se cognoscat.» *Sum. Teol.*, p. 1.ª, cuest. 14, art. 5.°

Á Dios, como primer ser y primera causa, corresponde:

a) La conservación actual y continua de las cosas creadas mientras existen: *conservat res in esse.*

b) La producción del ser, no ya sólo en la primera producción ó en la creación *ex nihilo*, sino cada vez que comienza á existir una nueva substancia mediante la generación substancial, pues esta nueva substancia procede de Dios en cuanto al grado ó concepto general de *ser*, aunque dependa á la vez de las causas segundas en cuanto á los grados ó razones inferiores, de manera que el mismo efecto procede de Dios y de las causas creadas (1) bajo diferentes puntos de vista ó conceptos.

c) Influir en las causas segundas, no ya sólo por parte de la virtud ó potencia activa que les comunica, sino por parte de su misma acción, en la cual obra y á la cual determina previamente á obrar, no con anterioridad de tiempo, sino de naturaleza, y esto aun con respecto á las causas libres, ó sea con respecto á los actos del libre albedrío: *In libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi ministret, et ipso operante, liberum arbitrium agat.*

Dios influye y obra de la manera que se acaba de indicar, hasta en las acciones moralmente malas que ejecuta el hombre, pero sólo en cuanto son actos físicos

---

(1) «Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim ab agente naturali fiat, sed totus est ab utroque secundum alium et alium modum, nempe, a Deo ut a primo ente et causa omnis entis; a creato agente, tamquam a causa secunda et agente particulari talis entis.» *Sum. cont. Gent.*, lib. III, cap. LXX.

y reales, en cuyo concepto son buenos *(omne ens est bonum)* con bondad metafísica, como lo son todas las cosas reales, y no por parte de su deformidad, la cual procede exclusivamente de la voluntad humana; porque el mal, aunque presupone y existe en algún bien, es decir, en alguna cosa real, considerado en sí mismo y precisamente en cuanto *mal*, no es algo real, sino la privación y no existencia de alguna realidad ó perfección: *Malum, secundum quod est malum, non est aliquid in rebus, sed est alicujus particularis boni privatio, alicui particulari bono inhaerens* (1).

§ 59.

MORAL Y POLÍTICA DE SANTO TOMÁS.

El fin último de todas las acciones que el hombre ejecuta libremente, es la felicidad, ó, lo que es lo mismo, el bien; pues todo el que obra deliberadamente se propone conseguir algún bien *(voluntas nihil vult nisi sub ratione boni),* ya sea que considere este objeto como el bien absoluto y universal, ya sea que lo considere como parte del bien universal. Este bien universal, que la razón concibe en abstracto, y que la vo-

(1) «Oportet ergo quod malum, quod naturaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem opponitur ei quod est esse, non potest esse aliquid (reale); unde dico quod id quod est malum, non est aliquid. Sed id cui accidit esse malum, est aliquid.... sicut et hoc ipsum quod est *esse caecum* non est aliquid: sed id cui accidit *caecum esse,* est aliquid.» *Quaest. Disp. De Malo.,* cuest. 1.ª, artículo 1.º

luntad persigue en sus actos, sólo se halla realizado y concreto en Dios, único bien realmente universal é infinito, y único capaz de llenar toda la voluntad humana *(solus Deus voluntatem hominis implere potest)* con todos sus deseos y con sus aspiraciones al bienestar y á la felicidad. Es absurdo por lo mismo, y poco digno de la elevación y sublime dignidad del hombre, buscar en cosas tan ínfimas como son todas las creadas, una felicidad y perfección que en Dios solamente puede encontrar el hombre: *Erubescant igitur, qui felicitatem hominis tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt.—In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.*

Aunque esta bienaventuranza ó perfección suprema del hombre sólo puede alcanzarse en la vida futura por medio de la visión intuitiva y por medio de la fruición de la esencia divina, Verdad suprema y Bien universal, en la vida presente puede alcanzarse la felicidad imperfecta, consistente en la contemplación de la verdad y en la práctica de la virtud y obras meritorias: *Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, consistit in contemplatione veritatis. — Beatitudo est praemium virtuosarum operationum.*

Para conocer mejor las relaciones que existen entre Dios como fin último y el orden moral, conviene no perder de vista que en todo acto libre el hombre se propone conseguir algún fin, y como quiera que la voluntad nada apetece ni elige sino bajo la razón de bien, síguese de aquí que en todo acto deliberado el hombre intenta realizar y conseguir algún bien ó perfección particular, y por medio de ésta, y con la reunión de éstas, realizar y conseguir el bien sumo, la perfección com-

pleta de su naturaleza, como fin último de sus aspiraciones y actos. Siendo, pues, imposible que ningún bien creado y temporal llene las aspiraciones de la voluntad humana, ni constituya la perfección de su naturaleza, el cumplimiento de la virtualidad esencial y potencial del hombre, es preciso reconocer que esta perfección última de su propia esencia sólo puede hallarla en la persona del Bien Sumo. Luego el fin último de los actos libres que pone el hombre, es la realización del bien en absoluto y universal, según que es posible en su propia naturaleza, y por medio de los actos que desenvuelven y completan su esencia propia, realización del bien y desenvolvimiento que se verifican en la unión íntima y posesión perfecta de Dios, que es la Bondad infinita, el Bien sumo y universal.

De aquí se infiere que, aunque no es cosa mala, y aunque es laudable obrar el bien y evitar el mal para conseguir el premio y evitar el castigo, es, sin embargo, más perfecto y más propio del hombre virtuoso, en cuanto tal, obrar el bien por sí mismo, ó sea porque es bien, y apartarse de lo malo porque es malo, sin atender de una manera explícita, principal y preferente á la razón de premio ó castigo. *Retrahitur aliquis a peccato et operatur bonum propter se, et aliquis propter aliud. Propter aliud autem dupliciter; vel ad vitanda supplicia, vel ad consequenda praemia: et neutrum virtuosi est, qui bonum propter se operatur, et malum propter se fugit.*

La moralidad de los actos humanos depende ante todo de la bondad moral de su objeto, ó sea de la bondad ó malicia de este en el orden moral *(prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti* (in ordi-

ne morali), lo cual equivale á decir, en otros términos, que la bondad moral consiste en su conformidad con la razón humana, la cual es la regla y medida inmediata de la moralidad de los actos humanos, como derivación ó irradiación que es de la razón divina ó ley eterna, norma primitiva y medida suprema de la moralidad: *Bonum virtutis moralis consistit in adaequatione ad mensuram rationis.— Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina.*

El acto humano libre, en tanto es bueno moralmente, en cuanto y porque el hombre lo ejecuta deliberadamente, y á la vez en cuanto considera que aquel acto es conforme á la recta razón natural, aplicada y expresada en la conciencia moral; pero sin perder de vista que la rectitud moral de la razón y de la conciencia radica y procede originariamente de la razón divina, de la ley eterna, norma y medida primitiva del orden moral, y por consiguiente de la moralidad objetiva y real de la conciencia humaua y de sus actos ó manifestaciones.

Eu atención á que Santo Tomás señala unas veces el objeto y otras veces el fin, como causa esencial y directa de la bondad ó malicia de los actos humanos, conviene advertir aquí, para evitar equivocaciones y falsas interpretaciones, que el fin propio é inmediato del acto libre, lo que Santo Tomás llama el *finis operis*, el fin directo, *per se* é interno de la voluntad al poner un acto libre, coincide y se identifica con el objeto propio de éste, según es conforme ó disconforme con el orden moral, ó, si se quiere, con la recta razón. De aquí resulta que la bondad ó malicia moral procedente del objeto, coin-

cide con la bondad ó malicia moral procedente del *finis operis*, del fin connatural é intrínseco de la voluntad *(quantum ad actum voluntatis non differt bonitas quae est ex objecto a bonitate quae est ex fine)* al ejecutar libremente un acto conforme ó contrario al orden moral.

Aparte y además de la bondad ó malicia, que podremos llamar esencial y primaria, procedente del objeto específico y del *finis operis* de la voluntad, al poner tal ó cual acto libre, perteneciente al orden moral, este acto puede tener otros grados ó géneros de bondad y malicia, procedentes, ora de las circunstancias que la rodean y modifican, ora de los fines particulares, y, como si dijéramos, personales—*finis operantis*—del hombre que ejecuta la acción, los cuales pueden ser distintos, extraños y como accidentales al objeto propio del acto que constituye el fin proporcional interno de la voluntad. Así, por ejemplo, en el que roba *para* adulterar, el robo, ó sea lo ajeno, es el *finis operis* que coincide ó se identifica con el objeto específico del robo como acto perteneciente al orden moral, y el adulterio es el *finis operantis* con respecto al acto de robar, al cual añade una nueva especie de malicia moral, distinta de la que le corresponde por parte de su objeto como fin inmediato, directo é interno del acto.

De aquí es que, cuando el objeto de un acto no envuelve de suyo, ó sea considerado en sí mismo con abstracción de fines y circunstancias, conformidad ni oposición al orden moral, se dirá que aquel acto es indiferente *quoad speciem;* pero en atención á que todo acto deliberado que ejecuta la voluntad, lo ejecuta necesariamente por algún fin concreto y especial, el cual necesariamente ha de ser conforme ó no conforme á

la recta razón, síguese de aquí que todo acto libre del hombre, considerado *in individuo*, ó sea considerado por parte del fin y circunstancias que le acompañan, ha de ser necesariamente ó bueno ó malo moralmente: *Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum.*

La virtud moral, si la consideramos por parte de su primera manifestación ó principio inicial (*secundum quandam inchoationem*); si la consideramos en su ser virtual, implícito y rudimentario, es natural y, como si dijéramos, innata al hombre, y esto se verifica, ora consideremos al hombre como especie, ora le consideremos como individuo. En el primer concepto, la virtud se dice natural al hombre, no solamente porque en la naturaleza humana preexisten ciertas semillas de las ciencias y virtudes morales (*quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium*), sino también porque la voluntad entraña de suyo cierta inclinación espontánea, cierto apetito natural del bien racional (*in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem*), ó conforme á la razón y al orden moral. En el segundo concepto, la virtud se dice natural, según que por razón de su temperamento corporal ó de la respectiva complexión, unos individuos tienen aptitud para ciertas y determinadas virtudes (1),

(1) «Secundum vero naturam individui, escribe Santo Tomás, in quantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel pejus ad quasdam virtutes, prout scilicet, vires quaedam sensitivae, actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus, et

las cuales se dirán con razón naturales ó connaturales á este individuo. Empero estas aptitudes naturales, ora específicas, ora individuales, no pasan de ser incoaciones y semillas de las virtudes morales, y, por consiguiente, es preciso buscar en otra parte su desenvolvimiento y perfección *(secundum quandam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura, non autem consummatio earum)*, lo cual se verifica y consigue por medio de la repetición de actos; pues es sabido que la virtud moral, considerada como hábito ó facilidad permanente y firme para obrar el bien, se adquiere, se forma y se constituye por medio de la repetición de actos buenos, en orden al objeto propio de aquella virtud. En resumen: la aptitud para las virtudes morales es innata, procede de la misma naturaleza humana, y está sujeta á variedad y grados diferentes en los individuos, en relación con las circunstancias especiales de su organismo y de su complexión. La existencia y constitución de esas mismas virtudes morales, consideradas ya como tales virtudes y como hábitos ó inclinaciones habituales á obrar el bien moral, deben su ser y son producidas por la práctica repetida de los actos buenos, en relación con su objeto respectivo.

La ley es una disposición de la razón encaminada al bien común, promulgada por el superior de la comunidad perfecta. Este concepto de la ley en general, es aplicable y conviene á todas las especies de ley. Ésta puede dividirse en eterna, natural y humana, sin

---

per consequens vires rationales, quibus hujusmodi sensitivae partes deserviunt, et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam.» *Sum. Th.*, cuest. 63, art. 1.°

contar la ley divina positiva relacionada con la revelación cristiana y sobrenatural.

La ley eterna, que se identifica con la razón de Dios en cuanto que por medio de su voluntad y omnipotencia, reguladas por su sabiduría infinita, dirige á fines convenientes todos los actos y movimientos de las cosas creadas *(ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum creaturarum)*, es el fundamento esencial y la sanción primitiva y absoluta de todas las demás leyes, las cuales en tanto son racionales, justas y conformes á la recta razón, en cuanto y porque son y representan una derivación de la ley eterna: *Omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege aeterna.*

De aquí es que la ley natural no es más que una participación y como una irradiación (1) espontánea de la ley eterna en el hombre, así como la ley humana es, á su vez, una derivación de la ley natural y mediante esta de la ley eterna: *Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in creatura rationali.—Omnis lex humanitus posita, in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur.*

La ley natural abraza dos clases de preceptos: unos son primeros y equivalen en el orden práctico á los primeros principios del orden especulativo, al paso que otros se llaman secundarios y son como aplicaciones y conclusiones más ó menos remotas de los pre-

(1) «Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis: veritatem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis.» *Sum. Theol.*, 1.ª 2.ªᵉ, cuest. 93, art. 2.º

ceptos primarios. Así como el principio de contradicción sirve de fundamento á los demás principios ó axiomas del orden especulativo, así en el orden práctico ó moral el precepto *bonum est faciendum, et malum vitandum*, es el primero entre todos (1) y como el fundamento de los demás.

Con respecto á los primeros principios ó preceptos de la ley natural, y por consiguiente del orden moral, no cabe ignorancia, pero sí con respecto á los segundos (2), acerca de los cuales puede haber ignorancia invencible en algunos hombres colocados en circunstancias excepcionales.

El estado social radica en la naturaleza misma del hombre; y como quiera que la sociedad no puede existir ni cumplir sus fines, si no es regida y gobernada por una fuerza capaz de impedir su disgregación, la existencia del poder público es tan de derecho natural como la sociedad misma: *Naturale est autem homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens.... Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur.*

---

(1) «Sicut ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni. Hoc est enim primum praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae.» *Sum. Theol.*, 1.ª 2.ªᵉ, cuest. 94, art. 2.º

(2) «Lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes, et secundum rectitudinem et secundum notitiam: sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum.... ut in paucioribus potest deficere.... etiam quantum ad notitiam.» *Sum. Theol.*, 1.ª 2.ªᵉ, cuest. 94, art. 4.º

El carácter propio del gobierno justo es emplear el poder en beneficio general de la sociedad, ó sea procurar el bien común. El gobierno es injusto, perverso y antisocial, cuando el gobernante sólo atiende á su utilidad y provecho, y no al bien público *(si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis, regimen ordinetur, erit regimen injustum atque perversum)* ó general de los asociados. Este gobierno injusto constituye la tiranía, la cual puede ser ejercida por uno solo, ó por algunos poderosos, ó por la muchedumbre y masas populares, en cuyo caso el pueblo todo viene á ser como un tirano: *Sic enim et populus totus erit quasi unus tyrannus.*

La sociedad, maltratada gravemente por poderes tiránicos, tiene derecho de resistir y defenderse, pero con limitaciones importantes y trascendentales, especialmente cuando se trata del tirano de administración ó gobierno, siendo necesarias varias condiciones al efecto, y entre ellas,

a) Que la tiranía sea muy excesiva;

b) Que no se teman mayores males de la resistencia,

c) Y, sobre todo, que no se proceda por autoridad, ó, mejor dicho, por la voluntad é interés de algunos particulares, sino por autoridad pública más ó menos legal *(contra tyrannorum saevitiam, non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum)*, y sin traspasar los límites de la defensa de la sociedad (1).

(1) «Et quidem, si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo, multis implicari periculis, quae sunt graviora ipsa tyranni-

Cuando se trata del tirano de adquisición, ó sea del que invade y se apodera violentamente de un reino, la resistencia exige menos condiciones para su licitud. Por lo demás, es conveniente templar ó restringir la potestad real de manera que no pueda fácilmente degenerar en tiranía: *Sic ejus* (Regis) *temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit.*

Abstracción hecha de las condiciones especiales que pueden hacer preferible ésta ó aquella forma de gobierno con respecto á un pueblo dado, en tesis general ó considerada la cosa en sí misma, la forma más perfecta de gobierno, es la mixta ó templada (1), en que

de.... Quod si praevalere quis possit adversos tyrannum, ex hoc ipso proveniunt multoties gravissimae dissensiones in populo, sive dum in tyrannum insurgitur, sive dum post dejectionem tyranni, erga ordinationem regiminis, multitudo separatur in partes.... Malis autem solet esse grave, dominium non minus regum, quam tyrannorum.» *De Regim. Princ.*, lib. I, cap. VI.

No parece sino que Santo Tomás tenia presentes ciertas revoluciones, ciertos sucesos y ciertos hombres de nuestros dias, al escribir las palabras que anteceden y otras que pueden verse en el capitulo citado.

(1) Con motivo de este punto de la doctrina de Santo Tomás, el Sr. Orti y Lara nos dirige la siguiente observación, repetida después por algún otro articulista: «Hablando de la politica de Santo Tomás, nos dice que la forma más perfecta de gobierno es la mixta ó templada, en que entran á la vez la potestad real, etc. Para confirmar este juicio cita el P. Zeferino el conocido texto del Santo Doctor; pero á nosotros no nos parece bien interpretado, porque la forma mixta de que habla el Ángel de las Escuelas, no es la monarquía templada por la aristocracia y la democracia, sino el reino en que la suprema potestad reside en uno solo.»

Confesamos ingenuamente que no alcanzamos la significación y objeto de esta observación, sobre todo si se tiene presente lo que en otra parte hemos indicado acerca de la necesidad de no confundir é identificar la monarquia templada de Santo Tomás, con la monarquia parlamentaria de nuestro tiempo. Porque seria absurdo suponer que el Santo Doctor, al hablar de monarquia templada ó mixta, se referia

entran á la vez la potestad real, como primera y principal *(omnibus praesit)*, la aristocracia y la democracia (1), como moderadoras de la potestad monárqui-

ó tenia en su mente algo equivalente á las modernas monarquías parlamentarias, en que el monarca sólo tiene el nombre y una sombra del poder real, en que el rey reina y no gobierna, en que la soberanía reside de hecho y es ejercida por asambleas legislativas de diferentes géneros y por sus delegados y representantes.

Si el Sr. Orti y Lara sólo quiso significar que la monarquía templada á que se refiere Santo Tomás no es la moderna parlamentaria, estamos en perfecto acuerdo con él; pero en este caso, su observación nos parece completamente superflua, toda vez que teníamos ya consignado esto mismo con toda claridad en nuestros *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás.*

Si el autor de la observación quiere dar á entender que no es exacto que el Doctor Angélico considere como la mejor forma de gobierno ó como el mejor régimen político aquel en que la potestad primaria ó suprema sea moderada por medio del elemento aristocrático y del democrático, los cuales, por medio de las leyes y de las instituciones, tengan cierta influencia en el gobierno de la nación, y puedan servir de valladar contra los abusos posibles de la potestad real, impidiendo que ésta degenere en tiranía, en este caso no estamos ni podemos estar conformes con el Sr. Orti y Lara, ni podemos aceptar su observación. El texto está ahí terminante é inflexible, y por muchas vueltas que se le den, por muchas evoluciones que se verifiquen alrededor, siempre resonará la voz del Ángel de las Escuelas que dice: «Talis vero (optima gubernatio) est omnis politia bene commixta *ex regno.... et aristocratia et ex democratia,* id est potestate populi.» — «Sic ejus (Regis) temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit.»

(1) «Optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus praesit, et sub ipso sint aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum etiam quia ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia bene commixta ex *Regno,* in quantum unus praeest, et *Aristocratia,* in quantum multi principantur secundum virtutem, et ex *Democratia,* id est, potestate populi, in quantum ex popularibus eligi possunt principes, et ad populum pertinet electio principum.» *Sum. Theol.,* 1.ª 2.ªᵉ, cuest. 105, art. I.

ca, que es la más esencial, en atención á que ésta representa propiamente la soberanía, y es el principio fundamental de la unidad de acción y de fin que debe existir en todo régimen político.

La paz social es uno de los elementos más importantes del bien común que debe procurar el depositario ó representante del poder público, por cuya razón éste debe procurar ante todo la conservación de la paz entre los miembros de la sociedad *(hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret)*; porque la paz, además de ser un gran bien en sí misma, es muy conducente y necesaria para la práctica de la virtud, ó sea para la práctica de la vida perfecta en el orden moral, que es el fin propio y verdadero de la sociedad, y por consiguiente el que debe proponerse facilitar, realizar y promover en ella el poder público: *Ad hoc praecipuum studium debet intendere, qualiter multitudo sibi subdita bene vivat; quod quidem studium in tria dividitur, ut primo quidem in subjecta multitudine bonam vitam instituat; secundo, ut institutam conservet; tertio, ut conservatam ad meliora promoveat.*

La razón de esto es que el fin último de la sociedad política, sobre todo cuando se trata de una sociedad cristiana, es la felicidad suprema en la vida futura, término y premio de la vida virtuosa, la cual constituye el fin inmediato ó próximo de la sociedad humana *(virtuosa vita est congregationis humanae finis)* en la vida presente. De aquí se infiere que el oficio propio del rey cristiano es gobernar y dirigir á sus súbditos de tal manera, que puedan obrar virtuosamente para merecer y conseguir con facilidad y sin obstácu-

los aquella perfección suprema (1) que constituye el fin último de los hombres en sociedad.

Sin embargo, esto no quiere decir que los gobernantes deben atender exclusivamente á la perfección moral é intelectual de los gobernados, sino que además deben procurar, por un lado, la conservación de la paz *(ut multitudo in unitate pacis constituatur)*, y, por otro, la abundancia de las cosas necesarias para la vida: *Requiritur ut per regentis industriam, necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia.*

No creo necesario hacer la crítica de la Filosofía de Santo Tomás. La exposición que se acaba de hacer de la misma, aunque muy sumaria é incompleta, si se atiende á la importancia de sus ideas y á la extensión y multitud de sus obras filosóficas, parece suficiente para llevar al ánimo del más preocupado la convicción de que se trata aquí de un pensador de primera fuerza, y de una Filosofía que se distingue por su elevación, por su profundidad, por su solidez y por su sentido á la vez altamente cristiano y científico. Concluiré, por lo tanto, transcribiendo las siguientes palabras del ya citado biógrafo elocuente de Santo Tomás: «Cuanto constituye la esencia de la polémica contemporánea, encuentra decisión ó respuesta, guía y dirección, limitaciones ó desarrollos en la doctrina de Santo Tomás, que, erguido en medio de los siglos en el punto de intersección de las dos edades científicamente conside-

(1) «Quia igitur vitae, qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo coelestis, ad Regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad coelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet, ea praecipiat quae ad coelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicat.» *De Regim. Princ.*, lib. I, cap. XV.

radas, en el ocaso de la sociedad feudal que desaparecía, y en los albores de la vida moderna que se anunciaba, si sintetizó lo verdadero, lo bueno y lo bello de la pasada, no presintió menos los peligros de la venidera, y poniendo sobre los inmutables fundamentos de la religión los sillares de la sabiduría, levantó la pirámide de la ciencia, para que las generaciones que debían sucederle, arrastradas por el torbellino de las pasiones, extraviadas en el desierto de la vida, tuviesen un punto adonde volver los ojos para orientarse y emprender su rumbo en busca de la verdad que enseña, de la bondad que santifica, de la belleza que eleva, y que, unidas en unidad absoluta en el seno de Dios, constituyen el fin de toda doctrina y de toda ciencia dignas de este nombre, como la ciencia y la doctrina de Santo Tomás de Aquino.»

§ 60.

SAN BUENAVENTURA.

Contemporáneo y amigo de Santo Tomás fué San Buenaventura, nombre que recibió á consecuencia de haberse librado durante su niñez de una gravísima enfermedad, con cuyo motivo su madre le había ofrecido á la Orden de San Francisco, que acababa de fundarse. Su nombre de bautismo era *Juan Fidezza* ó Fidanza, y su patria Bagnarea *(Balneoregium)*, en la Toscana. Cumpliendo la promesa de su madre, y siguiendo su propia inclinación, vistió el hábito franciscano á los veintidos años de su edad; explicó teología con

extraordinario aplauso en París; fué Superior general de su Orden, y en 1273 fué creado Cardenal y Obispo de Ostia por Gregorio X, el cual le envió al Concilio general de Lyon, en el que tomó parte muy activa y principal durante las primeras sesiones.

Falleció en Julio de 1274, antes de celebrarse la sesión quinta, asistiendo á sus funerales y honrando su memoria todo el Concilio, con el Papa á la cabeza.

La doctrina filosófica de San Buenaventura *(doctor seraphicus)*, contenida principalmente en sus comentarios sobre las sentencias de Pedro Lombardo, en su *Itinerarium mentis in Deum*, en su *Breviloquium* y en el tratado *De reductione artium ad Theologiam*, coincide en la substancia con la de Santo Tomás, aunque no es tan completa ni abraza todas las partes y todos los problemas filosóficos con la profundidad y amplitud que se observan en los escritos del último.

San Buenaventura distingue en el conocimiento humano, al cual denomina *iluminación*, cuatro modos ó grados, que son:

a) La luz *exterior*, que se refiere á las artes mecánicas *(lumen exterius, scilicet, lumen artis mechanicae)*;

b) La luz *inferior*, ó sea la que se refiere ó constituye el conocimiento sensitivo;

c) La luz *interior*, que se refiere al conocimiento filosófico *(lumen cognitionis philosophicae)*;

d) Y la luz *superior*, ó sea la luz de la gracia sobrenatural y de la Sagrada Escritura. La luz del conocimiento filosófico se llama interior, porque investiga las causas internas y ocultas de las cosas, sirviéndole de fundamento los primeros principios, que son natu-

rales al hombre (1), ó le han sido dados por la naturaleza misma.

En conformidad con esta doctrina, el Doctor Seráfico parece admitir ciertas ideas innatas, y con particularidad la idea de Dios, en cuyo y para cuyo conocimiento el entendimiento es informado por una noción que es una semejanza ó representación intelectual impresa en nuestro entendimiento y no adquirida por abstracción: *intellectus informatur quadam notitia, quae est veluti similitudo quaedam non abstracta, sed impressa* (2).

Lo que caracteriza á la Filosofía de San Buenaventura con relación á la de Santo Tomás, es su tendencia ontológica y su dirección mística. Sería injusto contar á San Buenaventura entre los partidarios del ontologismo, por más que así lo hayan pretendido los partidarios de éste, desde Mallebranche hasta Gioberti; porque la verdad es que son tan numerosos como explícitos los textos y pasajes en que San Buenaventura enseña que conocemos á Dios por medio de las criaturas *(Deus qui est Artifex et causa creaturae, per ipsam cognoscitur)*, que son sus efectos: que Dios no puede ser conocido por nuestro entendimiento en su propia espiritualidad ó pureza, necesitando el alma conocerle en una luz inferior y *quasi material*, es decir, por medio de las cosas creadas: *Cum Deus tanquam*

(1) «Lumen cognitionis philosophicae, quod ideo interius dicitur quia interiores causas et latentes requirit; et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis, quae homini naturaliter sunt inserta.» *De reduct. art. ad Theol.*, cap. I.

(2) En otro pasaje escribe: «Cognoscitur autem Deus per effectus visibiles, et per substantias spirituales, et per influentiam luminis connaturalis potentiae cognoscenti, quod est similitudo quaedam Dei *non abstracta, sed infusa.*» *Sent.*, lib. II, Dist. 3.ª, art. 2.º, cuest. 2.ª

lux spiritualis, non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu, quasi materiali luce indiget anima, ut cognoscat ipsum, scilicet, per creaturam: que es propio de los viadores conocer á Dios elevándose de las criaturas al Creador, sirviendo aquéllas de escala para llegar al conocimiento del Ser supremo: *Cognoscere autem Deum per creaturam.... quasi per scalam mediam; hoc est proprie viatorum.*

Por otra parte, basta fijar la atención en la doctrina de San Buenaventura acerca de la existencia, naturaleza y funciones del entendimiento agente y del entendimiento posible, para reconocer que su teoría del conocimiento no puede identificarse con la teoría del ontologismo, con su percepción inmediata y directa del ser divino y de las cosas en Dios. El Doctor Seráfico, después de afirmar que tanto el entendimiento posible como el agente no son distintos del alma ni están fuera de ella, sino que deben considerarse como algo perteneciente á la misma *(uterque est aliquid ipsius animae),* como fuerzas ó propiedades del alma racional, añade y afirma: *a)* que deben considerarse, no como dos potencias intelectuales, sino como dos funciones diferentes *(intellectum agentem et possibilem duas differentias esse intellectivae potentiae)* de la misma facultad inteligente; *b)* que por medio de la función ó acto del entendimiento posible recibe el alma las especies, ideas ó representaciones inteligibles, mediante las cuales se verifica la percepción de los objetos á que éstas se refieren; y que esta abstracción pertenece al entendimiento agente como su función propia: *Una est per quam ordinatur anima ad suscipiendum; altera vero per quam ordinatur ad abstrahendum.*

Así es que mientras los ontologistas buscan en Dios y en las ideas innatas el origen y la razón suficiente de nuestros conocimientos, San Buenaventura acepta, por el contrario, la sentencia de Aristóteles cuando enseña que el alma en este concepto debe considerarse como una tabla rasa (*animam esse creatam sicut tabulam rasam*), y rechaza á la vez la doctrina de las ideas innatas como origen del conocimiento intelectual, el cual procede ó se adquiere mediante los sentidos y la experiencia (*sed acquirere mediante sensu et experientia*); al menos con respecto á los conocimientos que se refieren á los objetos externos y sensibles. Y decimos esto, porque si es cierto que San Buenaventura parece excluir toda cooperación é influencia de los sentidos en lo que atañe al conocimiento de Dios, al de sí mismo y hasta de las facultades, hábitos y demás cosas que existen en el alma (*Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et seipsam, et quae sunt in seipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum*), no lo es menos que por medio de los sentidos entran en el alma los objetos corpóreos, simples y compuestos (*intrant igitur per has portas tam corpora simplicia quam etiam composita ex his mixta*), y en general todo lo que pertenece al mundo sensible y á los objetos exteriores: *Intrat igitur.... in animam humanam per apprehensionem totus mundus sensibilis. Haec autem sensibilia exteriora sunt quae primo ingrediuntur ad animam per postas quinque sensuum.*

Á pesar de todo esto, es preciso reconocer en el Doctor Seráfico tendencias y desviaciones evidentemente ontológicas, principalmente en el *Itinerarium mentis in Deum*, tratado en el cual afirma, entre otras

cosas, que el ser es la primera concepción del entendimiento humano, y que el objeto real, el contenido de esta concepción, es el ser como acto puro, el ser divino: *Esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est actus purus: restat igitur quod illud esse est esse divinum* (1).

Es de admirar, añade el autor del *Itinerarium mentis in Deum*, que la ceguera ó debilidad de nuestro entendimiento, el cual no se fija, no se detiene á considerar aquel ser que es lo primero que ve (*illud quod prius videt et sino quo nihil potest cognoscere)*, y sin el cual no puede conocer las demás cosas. De manera que puede decirse que nuestra inteligencia, distraída en cierto modo y atraída por los objetos particulares y por fijar demasiado su atención en las cosas sensibles, no la fija como debiera en el Ser supremo ó superior á todas las cosas creadas y finitas, no obstante que es lo que primero se presenta á nuestra mente *(ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti),* ó sea el primer objeto que se ofrece á nuestra inteligencia. Y es que el entendimiento humano, acostumbrado á las cosas finitas, y rodeado de cosas é influencias sensibles, queda como deslumbrado y parécele que nada ve cuando mira ó ve la luz misma del

(1) «Ipsa (mens humana), añade en otra parte, habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatem.»

«Cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam (veritatem necessariam) sic incommutabiliter relucentem non potest videre, nisi per aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam *impossibile est esse creaturam mutabilem.*» Estos y otros textos análogos que pudieran citarse, prueban la existencia de aficiones y tendencias ontológicas más ó menos explícitas en San Buenaventura.

Ser Sumo, así como cuando el ojo corporal ve la luz misma, le parece que nada ve: «Quia assuefactus (oculus mentis nostrae) ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, *cum ipsam lucem Summi Esse intuetur*, videtur sibi nihil videre.... sicut quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre.»

La dirección mística de este gran escolástico se descubre á cada paso en sus obras, en los autores que cita y sigue con preferencia, entre los cuales sobresalen San Bernardo, Hugo y Ricardo de San Víctor, y hasta en la predilección que hacia su doctrina manifestaron los místicos posteriores (1) al autor del *Itinerarium mentis in Deum.*

Preludiando á Gratry y siguiendo á Hugo de San Víctor, San Buenaventura distingue en el hombre el ojo ó visión de la carne *(oculum carnis)*, el ojo de la razón, y el ojo de la contemplación, por medio del cual ve á Dios y las cosas que están en Dios; y esto de una manera perfecta en la vida futura, pero de una manera imperfecta en la vida presente, por medio de la gracia, la palabra divina y la fe: *Oculum contemplationis, quo videret Deum, et ea quae sunt in Deo* (2).

---

(1) Entre éstos sobresale y merece citarse el famoso canciller de la Universidad de París, el cual escribía en el siglo XV: *Si quaeratur a me quis inter caeteros Doctores plus videatur idoneus, respondeo sine prejudicio quod D. Bonaventura, quoniam in docendo solidus est, et securus, pius, justus et devotus. Joan. Gerson. Op.*, t. I, *De exami. doctrin., cen.* 61.

(2) «Et sic, añade, oculo carnis videret homo ea quae sunt extra se; oculo rationis, ea quae sunt intra se; oculo contemplationis ea quae sunt supra se. Qui quidem oculus contemplationis actum suum non habet perfectum, nisi per gloriam, quam amisit per culpam, recuperat autem per gratiam, et fidem, et scripturarum intel-

Ni el mundo, que es como el espejo en que se representa y conoce á Dios, ni la lectura, ni la especulación, ni el estudio, bastan para adquirir la ciencia de las cosas, y especialmente de las que se refieren á Dios, si no van acompañados de la humildad, la devoción, la gracia divina y la inspiración sobrenatural ó de Dios: *Ne forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione.... industria sine pietate, scientia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata.*

Excusado es advertir que el sabor místico que aparece en sus escritos teológicos y filosóficos se acentúa sobremanera en sus tratados ascéticos, morales y propiamente místicos, entre los cuales sobresalen: *Meditationes vitae Christi.—Signum vitae.—De septem verbis Domini in Cruce.—Speculum Beatae Mariae Virginis.—De regimine animae.—De pugna spirituali contra septem vitia capitalia.—Speculum animae.—Collatio de contemptu saeculi.—De septem gradibus contemplationis.—Fascicularius.—Soliloquium.—De septem itineribus aeternitatis.—Stimulus amoris.*

§ 61.

ROGER BACÓN.

Roger ó Rogerio Bacón *(doctor mirabilis)* nació en Ilchester, condado de Sommerset, en 1214, y á los

ligentiam, quibus mens humana purgatur, illuminatur, et perficitur ad coelestia contemplanda, ad quae lapsus homo pervenire non potest, nisi prius defectus et tenebras proprias recognoscat.» *Breviloq.*, cap. XII.

treinta y cinco años de edad, según algunos, pero según otros, cuando sólo contaba veintiseis, abrazó la vida monástica en la misma Orden (1) que su contemporáneo San Buenaventura. Antes de esto, Roger Bacón había estudiado, primero en Oxford, en donde fué discípulo y se hizo amigo de Roberto de Lincoln, y después en París, donde recibió el grado de doctor en teología.

En opinión, no del todo infundada, de algunos historiadores, viajó por España, con el objeto de perfeccionarse en el conocimiento del árabe y del hebreo, y sobre todo en las ciencias físicas y matemáticas. De regreso á su patria, y vestido ya el hábito de San Francisco, comenzó á propalar sus ideas, que envolvían una reforma de las ciencias y de sus métodos; reforma que no podía menos de excitar los ánimos y chocar en un siglo en que predominaba el sentido metafísico y los estudios teológicos. Por otro lado, Bacón, como casi todos los que asumen el papel de reformadores científicos, llevó la exageración á sus ideas, rebajando demasiado y esforzándose por anular, ó poco menos, la importancia y utilidad del método racional y deductivo, para sustituirle el experimental é inductivo. Sin distinguir entre ciencias y ciencias, y sin tomar en consideración la índole, la variedad y las exigencias peculiares de unas y otras, no se contentó con señalar

(1) Sólo por una equivocación de imprenta, ó por una alucinación momentánea, se concibe y explica que De Gerando haya afirmado ó supuesto que Roger Bacón perteneció á la Orden de Santo Domingo, cuando escribe: «*Les Dominicains, auxquels il appartenait, lui avaient interdit d'en communiquer aucun.*» *Hist. Comp. des syst. de Phil.*, cap. 26.

y encomiar la necesidad é importancia del método experimental, sino que lo antepuso en absoluto á todo otro método y á todo otro procedimiento.

Para el filósofo inglés, todo lo que no sea proceder por medio de la experiencia y de la inducción, no puede conducir á la ciencia ó conocimiento evidente de la verdad: el raciocinio concluye ó deduce, pero no establece ni evidencia la verdad. Las demostraciones matemáticas no producen convicción completa, si no reciben la sanción de la experiencia, y, para decirlo de una vez, las ciencias todas, inclusas las especulativas, deben seguir el método experimental, porque es el *único que merece el nombre de maestro de los conocimientos especulativos*.

No son menos exageradas y peregrinas sus ideas acerca de otros puntos, pues pretendía que todos los cristianos sin distinción debían conocer perfectamente la Sagrada Escritura, y hasta que debían consultar las fuentes hebraicas y griegas *(sed etiam fontes hebraicos et graecos ab omnibus consulendos)*, pretensión evidentemente exagerada, atrevida y hasta peligrosa (1). Estos atrevimientos filológico-sagrados, las exageraciones y exclusivismos en favor del método experimental, en un siglo en que predominaban los métodos raciona-

(1) En la misma carta escrita á su protector Clemente IV, en que establece esta atrevida doctrina, se gloria de haber inventado una gramática universal, con cuyo auxilio cualquiera puede aprender en pocos dias el hebreo, el griego, el latín y el árabe: *cujus ope intra paucissimas dies, quilibet linguan hebraicam, graecam, latinam, et arabicam adducere queat*. Estas palabras é ideas, lo mismo que otras análogas que se encuentran en la citada carta, según análisis y testimonio de Warton, revelan que Bacón llevó la exageración al terreno filológico como la habia llevado al método experimental.

les y las ciencias metafísicas y teológicas, junto con otras causas desconocidas de carácter personal y local, si no son suficientes para justificar, sonlo, por lo menos, para explicar y comprender las resistencias, disgustos y persecuciones que experimentó el filósofo franciscano, especialmente en los últimos años de su vida, que terminó en 1294.

En realidad, Roger Bacón, más bien que un filósofo, fué un filólogo, un matemático y un físico; y si ocupa lugar en la historia de la Filosofía, es sólo en cuanto y porque llamó la atención con su palabra y con su ejemplo sobre la utilidad del método experimental y de la observación de los hechos para conocer la realidad; porque la verdad es que esta observación de los hechos estaba á la sazón bastante descuidada, por no decir olvidada, entre la mayor parte de los que se ocupaban y escribían de filosofía, siendo, como es, muy necesaria para las ciencias psicológicas y morales, que formaban y forman parte de la misma (1).

Como matemático, Bacón encomia la utilidad de esta clase de ciencias, ó sea de la *perspectiva*, como él la llama; parece haber tenido alguna idea más ó menos confusa del telescopio, y cultivó é hizo progresar la óptica. Entre otras observaciones y afirmaciones físico-matemáticas, indica conocimientos é ideas bastante exactas acerca de la refracción y reflexión de la luz *(congregantur radii per varias fractiones et refle-*

(1) Es justo advertir que Leland afirma haber visto en diferentes bibliotecas varias obras manuscritas de Bacón pertenecientes á la Filosofía propiamente dicha, y entre ellas las siguientes: *De intellectu et intelligibili.—Lógica.—Metaphysica.—De Anima.—De philosophia morali.—De universalibus.*

xiones quatenus comburatur quidquid sit objectum), y presenta indicios de poseer ó conocer instrumentos más ó menos semejantes al telescopio : *Possunt etiam sic figurari perspicua, ut longissime posita appareant propinquissima, et e contrario, ita quod ex incredibili distantia.... stellas faceremus apparere quo vellemus.*

Como filólogo, recomienda el estudio de las lenguas como medios naturales y hasta necesarios para adquirir las ciencias filosóficas, las cuales reciben grave daño por falta de traducciones exactas de las obras de los filósofos. En este sentido deben interpretarse sus palabras, cuando dice que «si tuviera alguna autoridad sobre los libros de Aristóteles, los haría quemar todos,» lo cual sólo puede referirse á las versiones infieles del discípulo de Platón, y no á las obras en sí mismas, toda vez que le ensalza y celebra con frecuencia sobre todos los demás filósofos, incluso Avicena, por quien tenía predilección particular, y á quien apellida guía y príncipe de la Filosofía, después de Aristóteles : *dux et princeps philosophiae post Aristotelem.* Es muy probable que la excesiva importancia y los exagerados elogios que tributaba á los escritores árabes, y con especialidad á Avicena y Averroes (1), contribuyeron en parte á las resistencias y desconfianzas que encontró entre sus contemporáneos, los cuales no podían olvidar que Santo Tomás había dicho,

(1) *Post Avicennam*, añade Bacón, *venit Averroes, homo solidae sapientiae, corrigens dicta priorum, et addens multa, quamvis corrigendus sit in aliquibus.*

Además de Avicena y Averroes, cita y menciona también con elogio á Alfarabi, Alfergana, Algazel, con otros filósofos árabes.

no sin fundamento, que Averroes tuvo más de corruptor que de comentador de la Filosofía aristotélica.

Como físico, Roger Bacón afirma ante todo que el arte puede aumentar y multiplicar las fuerzas y el poder de la naturaleza (*ars utens natura pro instrumento, potentior est virtute naturali*); menciona varios aparatos, y habla de experimentos que revelan sus grandes conocimientos en esta materia y su misión verdaderamente científica (1), según se desprende del lugar preferente, por no decir exclusivo, que en sus obras se concede á los experimentos y observación de los fenómenos de la naturaleza.

Desde este punto de vista, bien podemos decir, con Alejandro Humboldt, que «Rogerio Bacón, contemporáneo de Alberto Magno, puede ser considerado como la aparición más importante de la Edad Media, en el sentido de que más que ningún otro contribuyó á engrandecer las ciencias naturales, á fundarlas sobre las matemáticas, y á provocar los fenómenos de la naturaleza.» Sus más importantes trabajos, añade el autor del *Cosmos*, son los que hizo sobre la teoría de la óptica, sobre la perspectiva y sobre la posición del foco

(1) Sabido es que en sus obras se hallan pasajes alusivos á la pólvora y á algunos instrumentos ó aparatos que parecen presentir ciertos descubrimientos de los más notables entre los modernos. Asi nos habla, entre otras cosas, de *pontes ultra flumina sine columna vel aliquo sustentaculo*; y nos dice que pueden fabricarse *instrumenta volandi, ut homo sedens in medio instrumenti, revolvens aliquod instrumentum per quod alae artificialiter compositae aerem verberent, ad modum avis volaret*. También nos habla de instrumentos para andar por el fondo de los mares y rios sin peligro, y nos dice que pueden producirse en el aire relámpagos y sonidos semejantes al trueno, y hasta con mayor estrépito que los producidos por la naturaleza: *imo majore horrore quam illa quae fiunt per naturam.*

en los espejos cóncavos, juntamente con sus experimentos químicos acerca de las mezclas inflamables.

Si consideramos á Bacón en el terreno más propiamente filosófico, encontraremos en él que señala como causa de la ignorancia y del error los ejemplos que sirven de autoridad sin merecerlo; el hábito y costumbre á que se da fuerza de ley; la opinión del vulgo, falaz de su naturaleza, y la ostentación de una ciencia vana y aparente; porque «la vanidad, dice, es la que nos arrastra á persistir en nuestras ideas, á defenderlas y rechazar toda innovación que les sea contraria, siendo así que debemos examinar con cuidado las opiniones de los antepasados para añadir lo que les falta y corregir lo erróneo, bien que con toda modestia y excusándolos:» *Examinare debemus distinctissime sententias majorum, ut addamus quae eis defuerunt, et corrigamus quae errata sunt, cum omni tamen modestia et excusatione.*

Este punto de vista es acaso el más importante y racional de Bacón como filósofo, pues aunque la filología, las matemáticas y el método experimental que señala como elementos de la reforma científica, son aceptables y fundados en razón, dejan de serlo desde el punto de vista exagerado y exclusivista que revisten en el filósofo inglés.

Es digno de notarse que al lado de la experiencia sensible, y, por decirlo así, puramente externa y naturalista á que alude frecuentemente en sus obras, Bacón admitía á la vez otra experiencia superior, y que podríamos apellidar interna y mística. Procede ésta de la iluminación interior y de la inspiración divina que ilustró á los santos y profetas, cuyas iluminaciones se

refieren, no sólo á las cosas espirituales, sino también á las filosóficas y científicas. En la parte sexta de su *Opus Majus* (1), el filósofo inglés habla con insistencia de este nuevo género de experiencia que entraña cierto sabor de misticismo.

§ 62.

ESCOTO.

Juan Duns Escoto, no sin razón apellidado por sus contemporáneos y por la posteridad *Doctor subtilis*, nació, según unos, en la aldea de Duns en Escocia, según otros, en el condado de Nortumberland, y según Wading, su biógrafo, en Irlanda. Si hubiera de darse crédito á uno de los epitafios que se dedicaron á su memoria (2), estarían en lo cierto los que le hacen natural de Escocia.

(1) Se supone generalmente que el libro titulado *Opus Majus*, que es la obra magistral de Roger Bacón, fué escrito por mandato de Clemente IV, que habia sido su discípulo, y que es el mismo á que alude este Sumo Pontífice en carta dirigida á su antiguo maestro, en la cual dice, entre otras cosas, lo siguiente: «Sane ut melius nobis liqueat quid intendas, volumus et tibi per apostolica scripta praecipiendo mandamus, quatenus, non obstante praecepto praelati cujuscumque contrario, vel tui ordinis constitutione quacumque, opus illud quod te dilecto filio Raymundo de Lauduno communicare rogavimus in minori officio constituti, scriptum de bona littera nobis mittere quam citius poteris, non omittas, et per tuas nobis declarare litteras, quae tibi videntur adhibenda remedia circa illa, quae super occasione tanti discriminis intimasti.» *Apud Martene. Thesaurus nov. anecd.*, tom. v, pág. 325.

(2) Aludimos al epitafio que decia:

Scotia me genuit, Anglia me suscepit,
Gallia me docuit, Colonia me tenuit.

Igual incertidumbre existe acerca del año de su nacimiento, que algunos suponen en 1274, otros en 1263, no faltando quien lo fija en 1247. Sea de esto lo que fuere, es cierto que Escoto profesó en la Orden de San Francisco, que enseñó en la Universidad de Oxford, reuniendo en torno de su cátedra sobre tres mil discípulos, los cuales llegaron hasta el número de treinta mil, según tradiciones más ó menos legendarias y fabulosas, pero que prueban en todo caso su gran renombre y fama entre sus contemporáneos. No fueron menores su séquito y su fama en la Universidad de París, en la cual enseñó por los años de 1306-7, pasando de allí á Colonia por orden de los superiores, en cuya ciudad falleció, cuando contaba sólo treinta y cuatro años de edad según algunos, y según otros biógrafos, cuarenta y cinco ó sesenta y tres respectivamente, con relación á la fecha adoptada por unos y otros para fijar su nacimiento.

La Filosofía de Escoto, contenida y representada principalmente en sus Comentarios sobre los libros *De Anima* y sobre los libros *Metaphysicorum* de Aristóteles, en sus *Quodlibet* y en sus Comentarios ó *Quaestiones subtilissimae*,—según se dice en la edición de Amberes,—sobre las sentencias de Pedro Lombardo, se distingue por la sutileza en cuanto á la forma, y por la tendencia crítica en cuanto al fondo. Bajo la pluma del Doctor Sutil las cuestiones se desvanecen, por decirlo así, ante los ojos del lector, quedando reducidas á una especie de polvo impalpable, á fuerza de divisiones, subdivisiones y distinciones de todo género. En la casi imposibilidad de seguir al autor por caminos tan complicados y difíciles, la inteligencia se halla en peligro

de perder de vista el fondo del problema y su solución, abrumada y aturdida con tantas divisiones y distinciones (1), á lo que se añade el empleo de palabras y fórmulas relativamente nuevas y diferentes de las usadas por los escritores anteriores.

---

(1) Para que no se crea que exageramos al hablar en este sentido, vamos á extractar los términos en que Escoto fija y determina, no ya la solución del problema con las razones y argumentos en pro y en contra, sino el sentido nada más de la cuestión. Pregunta en las *Cuestiones quodlibetales*, si es posible demostrar la omnipotencia de Dios con la razón natural; y como preliminares para la resolución, y con el objeto de fijar los términos y el sentido de la cuestión, escribe: «Hic praemittendae sunt duae distinctiones necessariae: et secundo, juxta membra distinctionum solvenda est quaestio.

»Prima distinctio est.... quod demonstrationum alia est *propter quid*, sive per causam; alia *quia*, sive per effectum....

»Secunda distinctio est de omnipotentia, et illa praesupponit confusum intellectum hujus termini *Omnipotentia*, qui talis est, quod omnipotentia non est passiva, sed activa, non quaecumque, sed causativa. Per hoc habetur, quod ipsa est respectu alterius in essentia causabilis, quia non est causalitas nisi respectu diversi simpliciter: ergo est potentia respectu possibilis, non generaliter, ut opponitur impossibili; nec etiam ut opponitur necessario omni modo a se, prout convertitur cum producibili, sed respectu possibilis, prout possibile idem est quod causabile, quia terminus potentiae causativae. Includit etiam omnipotentia quamdam universalitatem.... sed ista universalitas est ipsius potentiae, non simpliciter, sed respectu hujus causabilis, quod est possibile sive creabile ... Et hoc potest intelligi dupliciter: uno modo quod sit cujuscumque creabilis immediate, vel mediate; alio modo quod sit cujuscumque creabilis, et immediate, saltem immediatione causae, hoc est nulla alia causa activa mediante.» *Quaestione Quodlib.*, cuest. 7.ª

Bien se necesita entendimiento ejercitado y atención poderosa para seguir el pensamiento del autor en este pasaje, á través de las divisiones, subdivisiones, distinciones y atenuaciones que contiene, sin contar la obscuridad de algunas de sus frases y fórmulas. Y cuenta que se trata aquí de un pasaje que puede apellidarse claro y sencillo, si se compara con algunos otros del autor.

Basta hojear sus obras para convencerse de que la tendencia crítica constituye otro de los caracteres de la doctrina de Escoto. Poner de relieve los defectos verdaderos ó imaginarios de las pruebas y argumentos de los demás autores, desvirtuar la fuerza de sus demostraciones, y descubrir los vicios y lagunas de sus procedimientos científicos, tal parece ser el empeño constante y como la preocupación fija del Doctor Sutil. Apenas hay cuestión de alguna importancia en la que no tenga que presentar reparos, ó contra las opiniones, ó contra las pruebas de sus predecesores y contemporáneos. Sin embargo, el blanco principal de sus reparos y ataques son las razones y doctrina de Santo Tomás, de quien se separa casi siempre que se trata de puntos opinables.

Así, por ejemplo,—y esto servirá para conocer la doctrina filosófica de Escoto, en lo que tiene de especial con respecto á los principales filósofos escolásticos anteriores al franciscano inglés,—Santo Tomás había enseñado que las potencias vitales se distinguen realmente del alma y entre sí: Escoto niega esta distinción real entre las potencias y la substancia del alma.

Santo Tomás había enseñado que en Dios los atributos se identifican realmente con la esencia, de la cual sólo se distinguen con distinción de razón: Escoto enseña que no se distinguen sólo con distinción de razón, sino con distinción formal *ex natura rei.*

Santo Tomás había enseñado que implica contradicción la existencia de la materia prima sin forma alguna substancial: Escoto admite la posibilidad absoluta de la materia informe.

Santo Tomás había enseñado que en el hombre no hay más que una sola forma substancial, que es el alma racional: Escoto enseña que en el hombre, además del alma racional, hay otra forma substancial, que da al cuerpo humano el ser de cuerpo ó la razón de *corporeidad*.

Santo Tomás había enseñado que el principio de individuación es la materia *signata quantitate*, y consiguientemente que las substancias que carecen de materia y de orden á la materia, como son los ángeles, son incapaces de distinción puramente individual: Escoto enseña que el principio de la individuación es una entidad ó formalidad *sui generis*, distinta é independiente de la materia, y consiguientemente que los ángeles son capaces de diferencia individual *intra eamdem speciem*.

Santo Tomás había enseñado que aunque ciertos actos son indiferentes moralmente considerados, *secundum se* ó *in abstracto*, todo acto singular y deliberado de la voluntad es, ó bueno, ó malo moralmente: Escoto enseña que la voluntad puede ejecutar actos singulares y deliberados, que son y permanecen indiferentes en el orden moral.

Santo Tomás había enseñado que la ley natural, como expresión de las ideas divinas y participación de la ley eterna, que no es otra cosa que la misma razón divina, es inmutable y necesaria, y consiguientemente que Dios no puede dispensar en los preceptos del Decálogo: Escoto enseña que la ley natural se refiere á la libre voluntad divina, y, por consiguiente, que Dios puede dispensar en algunos de los preceptos del Decálogo, toda vez que no entrañan por sí mismos

bondad ó malicia moral (1), esencial y necesaria.

Santo Tomás había enseñado que en la posesión de la bienaventuranza perfecta, la intuición de la esencia divina es el acto principal y más esencial: Escoto enseña que el acto principal y esencial es el amor.

Santo Tomás había enseñado que el entendimiento es facultad más noble y perfecta que la voluntad: Escoto enseña que esta es facultad superior y más perfecta que el entendimiento.

Natural era que el Doctor Sutil, una vez colocado en esta pendiente, y arrastrado por sus aficiones y tendencias excesivamente críticas, llegara hasta pisar el terreno del escepticismo, y así sucedió en efecto. Escoto opina que la omnipotencia de Dios no puede ser demostrada por las solas fuerzas de la razón natural, sin auxilio de la revelación: *Omnipotentia videtur esse credita de primo efficiente, et non demonstrata.*

Afirma igualmente que la razón y la Filosofía por sí solas son impotentes para demostrar la incorruptibilidad ó inmortalidad del alma, la cual sólo nos es conocida con certeza mediante la revelación divina: *Licet ad illam probandam sint rationes probabiles, non tamen demonstrativae. — Non habebant (phi-*

(1) «Sed talia non sunt quaecumque praecepta secundae tabulae.... non enim in his quae praecipiuntur ibi, est bonitas necessaria ad bonitatem finis ultimi, convertens ad finem ultimum; nec in his quae prohibentur est malitia necessario avertens a fine ultimo, quia si bonum istud non esset praeceptum, posset finis ultimus amari et attingi.» *Sentent.*, lib. III, distinc. 37, cuest. 1.ª

«Leges aliquae generales rectae de operabilibus dictantes, praefixae sunt a voluntate divina, et non quidem ab intellectu divino ut praecedit actum voluntatis divinae.» *Ibid.*, lib. I, dist. 44, cuest. 1.ª

losophi) nisi quasdam probabiles persuasiones (1).

Más todavía: Escoto, sin negar que podemos conocer á Dios bajo la razón de ente infinito y algunos otros, niega, sin embargo, que puede ser conocido por nosotros en particular, ó sea en cuanto es esta esencia *(non cognoscitur Deus naturaliter a viatore in particulari et proprie, hoc est, sub ratione hujus essentiae ut haec et in se)* particular y determinada, y niega también que la razón, abandonada á sus propias fuerzas, puede conocer con certeza que Dios constituye el fin último natural del hombre, siendo necesaria, al efecto, alguna luz ó conocimiento sobrenatural. *Soli rationi naturali insistendo, vel errabit circa finem (ultimum) in particulari, vel dubius remanebit.... Necessaria est sibi de hoc tradi aliqua cognitio supernaturalis.*

Al exponer y comentar el prólogo del libro de las Sentencias de Pedro Lombardo, Escoto, después de indicar las pretensiones de la Filosofía racionalista enfrente de la teología católica (2) y de la revelación,

---

(1) Las siguientes palabras con que pone término á la discusión sobre la inmortalidad del alma, resumen su pensamiento sobre la materia: «Ex his apparet quantae sint gratiae referendae misericordiae Creatoris, qui nos per fidem certissimos reddidit in his quae pertinent ad finem nostrum et ad perpetuitatem sempiternam, ad quae ingeniosissimi et eruditissimi quasi nihil poterant attingere.» *Sentent.*, lib. IV, dist. 43, cuest. 2.ª

(2) «In ista quaestione videtur esse controversia inter philosophos et theologos. Tenent enim philosophi perfectionem naturae, et negant perfectionem supernaturalem: theologi vero cognoscunt defectum naturae, et necessitatem gratiae et perfectionum supernaturalium. Diceret ergo philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro isto statu, sed quod omnem notitiam sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium.» *Comment. in lib. Sent.*, cuest. 1.ª, n. 3.

impugna y rebate la tesis racionalista con toda clase de argumentos. Aduce al propio tiempo razones y explicaciones notables en favor de la credibilidad de la doctrina revelada, de la cual dice con mucha razón que en el orden práctico ó moral viene á ser como un desenvolvimiento de la ley natural *(quasi quaedam explicatio legis naturae)*, así como en el orden especulativo sus dogmas entrañan conceptos más elevados ó ideas más profundas y exactas acerca de Dios y de sus perfecciones: *Nihil credimus de Deo quod aliquam imperfectionem importet, imo quidquid credimus verum esse, magis attestatur perfectioni divinae quam ejus oppositum, ut patet de Trinitate personarum, incarnatione Verbi et hujusmodi.*

§ 63.

CRÍTICA.

Por lo dicho se echa de ver que Escoto puede apellidarse el Kant de la Filosofía escolástica. Si el filósofo de Kœnisberg sólo descubría antinomias y paralogismos allí donde los demás filósofos veían armonías reales y demostraciones científicas, el Doctor Sutil sólo descubre contradicciones y sofismas en los raciocinios y demostraciones de sus predecesores y contemporáneos. Como el filósofo alemán, Escoto somete á una crítica implacable y desoladora las teorías, las demostraciones, las pruebas y las opiniones, siquiera sean aceptadas por todo el mundo y posean la autoridad de cosa juzgada.

La escuela de San Víctor, Alejandro de Hales, Alberto Magno, Santo Tomás, San Buenaventura, Egidio Romano, Enrique de Gante, en todo descubre materia de crítica, y cuando las exigencias de la evidencia ó de la fe divina le impiden apartarse de su sentencia, esfuérzase en desvirtuar la fuerza de sus razones y se complace en triturar sus argumentaciones, y en esparcir dudas y sombras sobre la legitimidad y el valor de las pruebas alegadas.

Al exponer y analizar la doctrina de Escoto, hemos visto que éste tiende á sobreponer el orden práctico al especulativo, y que para él la voluntad y sus manifestaciones ó funciones son superiores á los actos y manifestaciones del entendimiento; y no hay para qué recordar que esto constituye precisamente uno de los caracteres fundamentales de la doctrina de Kant, en la cual el orden práctico y las manifestaciones de la voluntad tienen una importancia superior al orden especulativo y á las manifestaciones de la razón como facultad de conocer.

El escepticismo, término espontáneo y necesario del criticismo exagerado, hállase representado en Kant por la negación del valor nouménico de los conceptos y demostraciones de la razón pura: en Escoto hállase representado por la negación del valor real y objetivo de las demostraciones que se refieren á algunos atributos de Dios y á la inmortalidad del alma humana, y si no fué más lejos en este terreno, fué debido, sin duda, á la fe católica que animaba su corazón é iluminaba su inteligencia. El filósofo racionalista, que carecía de esta luz superior, llevó el escepticismo hasta tocar y entrar en el terreno de lo absurdo, mientras que el

filósofo cristiano pudo y supo contener sus pasos antes de franquear completamente estos límites.

Por lo demás, el procedimiento, las tendencias, la marcha y el pensamiento que informan y caracterizan una y otra Filosofía, coinciden en el fondo y tienen perfecta afinidad, salvas las diferencias consiguientes al racionalismo del uno y al catolicismo del otro.

En suma: Escoto es el Kant del siglo XIII: su escepticismo es el escepticismo posible en el filósofo cristiano: el criticismo del Doctor Sutil es el criticismo del autor de la *Crítica de la razón pura*, sin el racionalismo que informa la doctrina toda del filósofo alemán, y salvas también las diferencias consiguientes á la situación de los espíritus y á las condiciones de civilización en dos momentos históricos separados por cinco siglos de distancia.

Como alguien ha creído ó afirmado que esta crítica ó juicio de la obra y de las tendencias doctrinales de Escoto carece de fundamento (1), bueno será

---

(1) Nuestra crítica de Escoto fué censurada por el P. Malo en un folleto publicado con este objeto. Cuando llegó á nuestras manos, después de algunos momentos de duda sobre la conveniencia de contestar ó no al mismo, nos decidimos por la negativa, porque consideramos, no solamente innecesaria, sino inoportuna é inconveniente una controversia entre sacerdotes católicos, tratándose de un punto de escasa importancia para la generalidad de los lectores, y en que cada cual es libre para opinar lo que le parezca más verdadero.

Á esto se añadía otra razón no menos poderosa, y es que el folleto, en lugar de contener una refutación, contenía en realidad de verdad una confirmación de lo que habíamos escrito acerca de Escoto y de los fundamentos de nuestra crítica. Porque, en efecto, aunque no tenemos hoy á mano el citado folleto, recordamos perfectamente que su contenido, aparte de algunas frases de dudoso gusto y de algunas

recordar que coincide en el fondo con el nuestro el juicio emitido por un historiador muy reciente y católico de la Filosofía, cuya obra no había llegado á nues-

---

palabras de conveniencia más que dudosa, se reduce á lo siguiente:

a) Elogios de Escoto por Papas y diferentes autores.

b) Quejas y declamaciones por haber comparado á Escoto con Kant, siendo así que la doctrina del primero es tan diferente de la del segundo.

c) Aprobación de las opiniones en que Escoto se aparta de las de Santo Tomás.

Á esto debemos contestar sencillamente:

a) Que al exponer la Filosofía de Escoto y su crítica, no debíamos ni podíamos ocuparnos en los elogios tributados al mismo, como tampoco nos ocupamos en elogios al exponer la doctrina de otros autores.

b) Que, á pesar de todas esas quejas y declamaciones, siempre resultará, no que la doctrina y las conclusiones de Escoto y de Kant sean las mismas acerca de muchos problemas en concreto, diferencia reconocida y consignada en nuestra crítica, sino que hay grandes analogías entre ciertas tendencias y direcciones generales de los dos escritores. Así, por ejemplo, si Kant somete á su crítica las tesis de los representantes del dogmatismo filosófico, Escoto somete á la suya las tesis filosófico-dogmáticas de sus antecesores. Si Kant considera como paralogismos las demostraciones alegadas por los filósofos en favor de ciertas verdades, como la existencia de Dios, la espiritualidad é inmortalidad del alma, etc., Escoto considera como sofísticas muchas de las pruebas alegadas por sus antecesores, y principalmente por Santo Tomás, en favor de muchas tesis, ora psicológicas, ora físicas, ora metafísicas, ora teológicas y morales.

Si para Kant el alcance y poder de la voluntad libre es superior al alcance ó fuerza de la razón, puesto que entraña la demostración de Dios, de la ley moral y de la inmortalidad, á que no alcanza la razón humana, para Escoto la voluntad es también superior á la razón, no sólo con relación á la vida presente, sino á la vida eterna, cuya esencia consiste en un acto de la voluntad y no del entendimiento.

Este parangón, que pudiera llevarse más lejos, prueba que entre el Doctor Sutil y el filósofo de Kœnisberg, existe realmente cierta comunidad de tendencias ó direcciones generales, que es precisamente lo que se afirma en nuestra crítica de la doctrina del primero, críti-

tras manos al publicar la primera edición de este libro. «Duns Escoto, escribe Stöckl (1), se distingue sobre todo por su penetración y fuerza para distinguir, que llega no pocas veces hasta la sutileza; razón por la cual

ca que quedará en pie mientras no desaparezcan las obras de Escoto que contienen sus fundamentos.

c) Que el autor del folleto, al decir que las opiniones en que Escoto se aparta de Santo Tomás, son más fundadas que las de éste, confiesa implícitamente que anduvimos acertados y fuimos exactos al exponer la doctrina del Doctor Sutil, de manera que su folleto, en vez de refutar, viene á confirmar nuestros juicios acerca de la doctrina de Escoto. Porque excusado parece recordar que la misión del historiador de la Filosofía es exponer con fidelidad la doctrina de cada autor, juntamente con sus tendencias y relaciones con otros sistemas, pero no discutir si la opinión del filósofo A es más probable ó más aceptable que la opinión del filósofo B. Libre es el autor del folleto para preferir las opiniones de Escoto; pero esta preferencia suya no constituirá nunca una refutación, ni siquiera un argumento probable, en contra de la exactitud de la exposición y crítica que hago de la doctrina de su maestro.

Si la memoria no me es infiel, el autor del folleto aludido me censuraba también por no haber fijado mejor las fechas y sucesos referentes al nacimiento, vida y muerte de Escoto. Esto me obliga á recordar otra vez que el deber del historiador de la Filosofía es indicar las fechas y vicisitudes principales de la vida del filósofo cuando son ciertas, y cuando son dudosas indicar las diferentes opiniones, pero no discutirlas ni decidir entre éstas. ¡Medrado estaría el historiador de la Filosofía que hubiera de discutir y averiguar con certeza la patria, las fechas y las vicisitudes de la vida de cada filósofo!

Por esta razón, al hablar de Escoto, lo mismo que al hablar de otros que se hallan en el mismo caso, me limito á indicar las diversas opiniones acerca de su patria, nacimiento y vicisitudes de su vida. Y en verdad que no se concibe que nadie, y menos un hijo de San Francisco, me censure en este terreno, cuando precisamente puse especial cuidado en no mencionar siquiera las opiniones que pudieran prestarse á comentarios, como es la que se refiere á las circunstancias trágicas que intervinieron en su muerte, si hubiéramos de dar crédito á algunos historiadores.

(1) *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, edic. 2.ª, pág. 515.

recibió también de sus contemporáneos el nombre de *Doctor Sutil.* Por razón de esta sutileza, era sin duda á propósito, cual ninguno, para socavar las opiniones de sus predecesores escolásticos, y principalmente las de Santo Tomás, que le parecían erróneas, emprendiendo una crítica ó examen riguroso sobre toda materia de enseñanza tradicional en Filosofía y Teología; y en esto consiste precisamente su fuerza principal. Más feliz es en la refutación que en la demostración positiva; más en la crítica negativa de doctrinas extrañas que en la perfecta organización de las suyas. Justamente por esta razón, su sistema doctrinal está muy lejos de ser tan perfecto como el tomista.

»Las refutaciones interminables que abundan en cada una de sus cuestiones, hacen que sea muy difícil seguir el curso de sus ideas, y el lenguaje duro y descuidado con que expresa sus pensamientos, tampoco contribuye á hacer grata la lectura de sus escritos.»

Este historiador expone á continuación, como lo hacemos nosotros, las opiniones principales en que Escoto se aparta de Santo Tomás.

Por lo que hace al fondo mismo de sus opiniones y teorías especiales y propias, la que se refiere á la distinción *formal ex natura rei*, que ni es real ni de razón, sino como un medio entre las dos, es acaso la más importante, no ya sólo por lo que tiene de original, sino por la universalidad de sus aplicaciones. Esta distinción juega en el problema de los atributos divinos en relación con la esencia, en los problemas de la subsistencia, de la existencia respecto de las substancias finitas, en varios problemas psicológicos, y principalmente en el que se refiere á la distinción de las poten-

cias ó facultades del alma, y juega, sobre todo, en el problema del principio de individuación, uno de los más difíciles de resolver, y uno de los que más preocupaban á la Filosofía en aquella época.

Sabido es, en efecto, que Escoto, abandonando las soluciones anteriores y aplicando á este problema la distinción formal indicada, afirma que el principio de individuación es una entidad positiva, que, sin ser una cosa ó realidad distinta de la esencia específica, ni tampoco identificarse con ésta, comunica, sin embargo, la singularidad á la naturaleza *(per aliquam entitatem positivam per se determinantem naturam ad singularitatem)* ó esencia substancial y específica. Esta entidad *sui generis,* á la cual los sucesores de Escoto denominaron *heceidad*, debe concebirse como la última realidad del ser, ó sea de la substancia material, de la cual se distingue con la distinción formal *ex natura rei,* de manera que, siendo como es una entidad positiva, una realidad del ente material, no es ni la materia, ni la forma de éste, ni el compuesto que resulta de su unión: *Ista entitas non est materia, vel forma, nec compositum, in quantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis.*

§ 64.

RICARDO DE MIDLETOWN.

Compañero de religión, contemporáneo y aun algo anterior á Escoto, fué el inglés Ricardo Midletown *(Ricardus de Mediavilla)*, que descendió al sepulcro en

1300, dejando escritos unos extensos y no despreciables comentarios, ó sea *Quaestiones subtilissimae super quatuor libros sententiarum Petri Lombardi.*

En esta obra, que se distingue por la solidez de la doctrina, por el rigor del método y por la sobriedad del estilo que caracterizan generalmente á los buenos escolásticos del siglo XIII, puede decirse que el franciscano inglés sigue un camino intermedio entre Santo Tomás y Escoto. Sobre el fondo general de la doctrina filosófico-escolástica, aparecen algunas ideas y teorías particulares, en que se aleja de Santo Tomás y se acerca á Escoto, ó, digamos mejor, que prepara el camino y establece las bases de algunas de sus teorías. Porque la verdad es que sin Escoto, y probablemente antes que Escoto, enseñó:

a) Que el entendimiento no es facultad más noble ó más perfecta que la voluntad *(intellectus non est altior potentia quam voluntas)*, según había enseñado Santo Tomás.

b) Que las potencias del alma no se distinguen de ésta, ni son accidentes absolutos ó realidades distintas de su esencia, sino meras relaciones *(potentiae animae non sunt accidentia, nec addunt super animae essentiam, sed tantummodo respectus ad actus et objecta)*, deduciendo de aquí que la acción de la substancia creada puede proceder de la misma como de su principio inmediato.

c) Que en el hombre, además del alma racional ó inteligente, existe otra forma substancial incompleta, ó sea la forma de corporeidad, que, en unión con la materia prima, constituye como la materia próxima y como el recipiente ó sujeto inmediato del alma racional:

Aliqua substantialis forma incompleta est in quolibet homine, quae educitur de potentia ipsius materiae, ex qua et materia constituitur unum compositum incompletum, quod.... est materia proxima et propria ad recipiendum animam intellectivam.

No son estas las únicas cuestiones en que Midletown coincide con Escoto y aparece como su precursor doctrinal en el terreno filosófico y teológico, pero sin entrar en el terreno de las sutilezas excesivas de su correligionario, ni adoptar las tendencias relativamente críticas y parcialmente escépticas del Doctor Sutil.

El *Fons vitae* de Avicebrón, y especialmente la teoría acerca de la materia universal, ejerció sobre nuestro escritor una influencia análoga á la que se nota en Raymundo Lulio, Escoto y algunos otros. El franciscano inglés, después de afirmar que la esencia de los ángeles consta de materia y forma, si bien esta materia no es de la misma condición ó especie que la de las cosas corporales *(materia angelorum non est unigenea cum materia corporalium)* ó corruptibles, no solamente reconoce y da por supuesta la composición de materia y forma en el alma racional *(non obstante sua materia, receptibilis est in ipso corpore tanquam forma)*, sino que, en su opinión, esta materia parece ocupar un lugar intermedio entre la de los ángeles y la de los cuerpos corruptibles, puesto que no rechaza la opinión de los que enseñaban que esta materia no es del mismo género que la de los ángeles: *Materiam animae non esse unigeneam cum materia angelorum.*

Opina también Midletown que la individuación en las almas humanas procede de la omnipotencia divina, y que, lejos de ser iguales, consideradas en su natura-

leza y origen, una puede ser más perfecta que otra: *Una nobilior est alia a sua creatione in proprietatibus naturalibus.*

Aunque los escritos de Averroes no debían ser desconocidos á este escolástico, y hasta parece aludir á su teoría al indicar las diferentes opiniones acerca del entendimiento agente (1), es lo cierto que manifiesta una predilección especial hacia Avicena. Después de Aristóteles, Avicena entre los filósofos musulmanes, y San Agustín entre los cristianos, son los más citados y seguidos por Ricardo Midletown, siendo pocas las páginas de sus *Comentarios* en que no aparezca alguno de estos nombres.

§ 65.

PEDRO HISPANO.

Escasas é inseguras son las noticias que poseemos acerca de este filósofo del siglo XIII, del cual apenas se sabe otra cosa con certeza sino que fué oriundo de España, siendo conocido generalmente con el nombre de Pedro el Español *(Petrus Hispanus);* que escribió una especie de compendio de lógica con el título de *Summulae logicales*, y que murió en el último tercio

(1) «Aliquando philosophus loquitur de intellectu agente ut de quadam substantia separata, et quoad hoc erravit. Unde a Dominio Stephano episcopo Parisiensi excommunicatus est iste articulus, quod intellectus agens est quaedam substantia separata superior ad intellectum possibilem, et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis.» *Comment.*, lib. 1.º, dist. 3.ª, cuest. 2.ª, art. 1.º

del citado siglo. Su nombre se encuentra citado con alguna frecuencia en los escritores de la Edad Media, á contar desde últimos del siglo XIII, porque sus *Summulae logicales* sirvieron de texto por mucho tiempo en las escuelas, y hasta fueron objeto de varios comentarios, no ya sólo en los siglos XIV y XV, sino también en el XVI (1). Puede decirse que las *Summulae logicales* de Pedro Hispano fueron el texto clásico y general de las escuelas hasta que escribió las suyas Domingo Soto.

Los historiadores y críticos no han podido ponerse de acuerdo hasta la hora presente acerca del verdadero autor de estas *Summulae logicales*. Los historiadores portugueses suponen y afirman que fueron escritas por su compatriota el Papa Juan XXI, que llevaba el nombre de Pedro Hispano antes de su exaltación al trono pontificio. Mas como quiera que los historiadores y bibliógrafos, al enumerar las obras de este Pontífice, no hacen mención del libro que nos ocupa (2), lo cual

(1) En 1571 aparecen impresas en Sevilla, con los comentarios,—por cierto no desprovistos de mérito, y escritos en latin bastante correcto,—del P. Mercado, de la Orden de Santo Domingo: *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani Rev. Patris Thomae de Mercado Ord. Praedicatorum, artium ac sacrae Theologiae professoris.*

(2) Sin contar otros historiadores más recientes que, al citar las obras de Juan XXI, no enumeran entre ellas las *Summulae logicales*, es digno de notarse que Tolomeo ó Bartolomé de Luca, que escribia su *Historia Eclesiástica* cuando todavia estaba reciente la muerte de este Pontifice, y que habla con alguna extensión de su vida y escritos, nada dice de las *Summulae*, á pesar de que habla de sus tratados médicos, de su *Thesaurus pauperum* y de sus Problemas aristotélicos: *Quaedam experimenta scripsit ad curas hominum, ac librum composuit qui Thesaurus pauperum vocatur. Fecit et librum de Problematibus juxta modum et formam libri Aristotelis.*

no se concibe de ninguna manera, dada la celebridad que adquirieron las *Summulae logicales* poco después, opinan otros, no sin fundamento, que el Pedro Hispano autor de las *Summulae logicales* fué un fraile dominico, profesor de la Universidad de París, que escribió dicho libro para que sirviera como de manual de lógica á sus hermanos de religión (1), pasando después desde el claustro á las escuelas públicas.

Por lo demás, la obra de Pedro Hispano es un simple compendio de lo que los escolásticos solían denominar *Logica Minor*, ó sea una exposición sumaria y descarnada de los términos y proposiciones, con sus propiedades dialécticas, de la definición, de la división, del silogismo y de las demás formas de la argumentación. Estas tres últimas, ó sea la definición, la división y la argumentación, constituyen lo que el autor llama modo de saber *(modus sciendi)*, al cual define diciendo que es una oración que manifiesta lo desconocido: *Modus sciendi est oratio alicujus ignoti manifestativa.* La lógica, ó, mejor dicho, la dialéctica, es para Pedro Hispano la ciencia de las ciencias *(scientia scientiarum)*, la primera entre todas y la que suminis-

(1) Nicolás Antonio, que permanece indeciso entre el *Petrus Hispanus* portugués y el *Petrus Hispanus* dominico, cita en favor del último un manuscrito antiguo que existía en la Colombina de Sevilla, titulado *Summulae cum commento Bartholomaei*, y cuyo final dice así: *Et in hoc terminatur lectio, et per consequens totus liber Bartholomaei super primam partem mag. Petri Hispani de Ordine Praedicatorum.*

Á continuación de este testimonio, que no es el único que cita en favor del *Petrus Hispanus* dominico, Nicolás Antonio añade: «Quod valde notandum ad constituendum Petrum Hispanum Dominicanum.» *Biblioth. Hisp. Vet.*, lib. VIII, cap. v.

tra los medios necesarios (1) y conducentes para conocer la verdad y entrar en posesión de las ciencias.

§ 66.

ENRIQUE DE GANTE.

Enrique de Gante ó de *Goethals*, apellidado en las escuelas el Doctor solemne *(doctor solemnis)*, adquirió merecido renombre entre sus contemporáneos; enseñó en la Universidad de París desde mediados del siglo XIII, y á su muerte, acaecida en 1293, dejó escritas varias obras de reconocido mérito, y entre ellas una *Summa Theologiae*, y otro tratado que lleva el título de *Quaestiones Quodlibetales*, epígrafe muy usado en aquella época.

Por estas dos obras, que contienen el pensamiento filosófico de Enrique de Gante, se ve que la doctrina de éste coincide con la de Santo Tomás, del cual apenas se separa en cuestiones de importancia, si no es en la controversia sobre el principio de individuación y en la que se refiere á la superioridad del entendimiento con respecto á la voluntad. Para Enrique de Gante, el principio de individuación no es ni la materia, ni los accidentes, ni la entidad *sui generis* de Escoto; es sencillamente la existencia ó *subsistencia*,

(1) «Dialectica est ars artium, et scientia scientiarum, omnibus disciplinis et scientiis adquirendis apta media subministrans, ut pote quae definitionem, divisionem et argumentationem docet, quibus in universum scientiae comparantur. Propter quod prima omnium jure jamdiu apud quosque doctos habita est.» *Summulae log.*, Prólogo.

como él la denomina algunas veces, es decir, que la unidad numérica ó la individuación es producida por Dios al comunicar la existencia actual á la substancia ó esencia: *Quia conjunctio istorum duorum, scilicet, essentiae et subsistentiae in uno et in altero*, *non potest esse ex seipsis.... ideo causa individuationis eorum efficiens dicendus est Deus, qui dat utrique eorum subsistentiam in effectu et seorsum.* Dios, pues, como causa de la existencia que actúa y determina la esencia en la cual se recibe, es la causa eficiente de la individuación de la esencia, y la existencia misma es la causa formal.

Y aquí conviene advertir que el pensamiento de Enrique de Gante acerca de la distinción entre la esencia y la existencia, problema que entraña íntimas relaciones con el principio de individuación, si no es contrario al pensamiento de Santo Tomás, es por lo menos ambiguo y obscuro. Supone y afirma aquél que la existencia no se distingue realmente, ó, mejor acaso, como una cosa de otra *(non differt re ab essentia creaturae)*, de la esencia en las cosas creadas, pero afirma al propio tiempo que tampoco se distinguen con sola distinción de razón *(non tamen differt ab illa sola ratione)* y de concepto, sino que se distingue además por medio de la intención, ó digamos con distinción intencional. Difícil es averiguar qué es lo que este autor entiende por esta distinción intencional (1), y que parece ser un

(1) He aquí la parte más importante del pasaje á que aludimos en el texto: «Si vero loquamur de secundo esse *(esse existentiae)* creaturae, illud licet non differt re ab essentia creaturae, non tamen differt ab ea sola ratione, in quantum intellectus diversis conceptionibus capit de ea quod est, et quod tale quid est substantia vel accidens;

medio entre la distinción real perfecta ó sea *tanquam res a re*, y la distinción de razón y de concepto. Si lo que el Gandavense quiso excluir y negar es la distinción real perfecta en contraposición á la real imperfecta, ó sea *tanquam modus realis a re*, en este caso su opinión no distaría mucho de la de Santo Tomás.

Por lo que hace á la segunda cuestión, la sentencia del Gandavense no puede ser más terminante y explícita en favor de la voluntad, á la cual considera superior y más perfecta que el entendimiento, ora se la mire por parte de los hábitos de que es capaz, ora por parte de su acto y de su objeto: *Omnino habitus, et actus et objectum voluntatis praeeminet actui, habitui et objecto intellectus: idcirco absolute dicendum quod voluntas praeeminet intellectui, et est altior potentia illo.*

Otro de los puntos en que se separa de Santo Tomás es el modo de concebir y explicar las relaciones entre la Filosofía y la Teología. Santo Tomás, al subordinar la primera á la segunda, reconoce al propio tiempo la importancia propia y la independencia relativa de la ciencia humana: Enrique de Gante exagera la subordinación de la Filosofía á la Teología, puesto que tiende á no reconocer apenas utilidad é importancia real en las ciencias filosóficas sino bajo el punto de vista exclusivamente teológico, llegando hasta reprobar el estudio de las mismas, si se hace con el solo

---

sed etiam differt ab ea intentione, quia quantum ad tale esse, ipsa essentia creaturae potest esse vel non esse.... et ideo de tali esse *(esse existentiae)* non potest concedi quod essentia creaturae est esse suum, quia esse essentiae nunc existens in actu potest esse non ens, sicut prius fuit ens. In solo autem Deo verum est quod, de tali esse loquendo, ipse est suum esse.» *Quodlib.*, cuest. 9.ª

fin de conocer la verdad *(propter scire naturas rerum)* ó realidad de las cosas (1).

Aparte de estos puntos, no hay cuestión alguna de importancia en que la enseñanza del autor de las *Quaestiones Quodlibetales* se halle en contradicción con la de Santo Tomás, sin que por eso deba considerársele como discípulo suyo, toda vez que enseñó y escribió probablemente antes ó al mismo tiempo que el Doctor Angélico. Descúbrese, sin embargo, en este autor cierta tendencia platónico-ontológica, según se ve por su empeño en defender á Platón contra las acusaciones de Aristóteles en la cuestión de las ideas, y, sobre todo y principalmente, en algunos pasajes en que parece admitir cierta comunicación directa de Dios con la inteligencia humana por medio de ideas infusas ó impresas por la Verdad primera *(ex similitudine veritatis menti impressa de re cognoscibili ab ipsa prima veritate)*, añadiendo que las ideas ó representaciones abstraídas de las cosas ú objetos reales son obscuras, nebulosas é insuficientes para juzgar con certeza de la verdad: *Omnis enim alia impressa, quocumque exemplari abstracto a re ipsa, imperfecta, obscura et nebulosa est, ut per ipsam certum judicium de veritate rei haberi non possit.*

Efecto y manifestación á la vez de estas tendencias y aficiones platónicas con que se tropieza en más de una ocasión en los escritos de Enrique de Gante, es

(1) «Qui enim philosophicas scientias discunt, finem statuendo in ipsis, propter scire naturas rerum, non in ordine ad usum istius scientiae (Theologiae), vel per se, vel per alios, quos forte docet philosophiam, ut promoveantur ad theologiam, isti sunt qui ambulant in vanitate sensus sui.» *Sum. Theol.*, 1.ª p., art. 7, cuest. 10.

su tesis relativa á la existencia de un mundo ideal ó inteligible, no identificado con la esencia divina. Suponía este filósofo que Dios no podría conocer todas las cosas finitas y distintas de su esencia, sin que esas cosas tuvieran alguna realidad objetiva, razón por la cual atribuía á las esencias ó cosas finitas algún ser, alguna realidad objetiva fuera de la esencia divina ó con independencia de Dios. Esta tesis, cuyo fondo platónico no es difícil reconocer, aparte de su inexactitud en el orden teológico, entraña tendencias y abre el camino para el panteismo, especialmente en sus formas gnóstico-cabalista y neoplatónica.

Sin embargo, Enrique de Gante tiene cuidado de evitar las exageraciones del ontologismo, y, sobre todo, las desviaciones y errores del panteismo, siendo de notar la exactitud filosófica con que habla acerca del modo con que Dios existe en las cosas creadas y éstas en Dios (1), expresándose sobre esta materia en términos que revelan la seguridad de su criterio católico, á la vez que la exactitud y claridad de sus ideas, lo cual puede servir de correctivo y como aclaración de su teoría acerca del ser objetivo de las cosas fuera de la esencia de Dios ó consideradas en sí mismas.

---

(1) «Dicendum quod res, et quodammodo sunt in ipso (Deo), et quodammodo extra ipsum: et similiter ipse (Deus) quodammodo est in eis, et quodammodo extra eas. Est enim Deus in rebus quemadmodum causa in causato, et movens in moto. E converso autem, res habent esse in Deo sicut in primo movente; adhuc autem sicut et in fine et optimo; neutrum autem horum habet esse in altero sicut quod est de essentia alterius.... Sunt autem res extra Deum et Deus extra ipsas, in quantum aliae sunt rerum essentiae et Dei; atque infinita distantia, non situs, sed naturae, est inter ipsas.» *Quodl.* 7.º, cuest. 3.ª

Pero el mérito principal de Enrique de Gante y lo que constituye, por decirlo así, el carácter propio de este filósofo escolástico, es la refutación del escepticismo. Sea que hubiera ya en su tiempo quienes hicieran alarde de profesar el principio escéptico, sea que llegaran á sus oídos las tendencias crítico-escépticas de Escoto y que presintiera su reproducción y desarrollo en tiempos posteriores, es lo cierto que dedica las primeras páginas de su *Suma teológica* á combatir la doctrina y objeciones de los escépticos, discurriendo con acierto sobre la posibilidad, existencia y condiciones de la ciencia y de la certeza por parte de nuestras facultades. Aparte de las razones concretas que alega para establecer el valor del testimonio de los sentidos y la legitimidad del conocimiento intelectual, aduce en favor de la tesis dogmática una razón general, basada por una parte en la condición de Dios que nada crea en vano, y por otra en la naturaleza misma del alma racional, cuya operación natural y destino propio es saber ó conocer: *Multo enim minus Deus, quam natura, aliquid operatur frustra.... operatio autem animae humanae proprie naturalis, non est alia quam scire aut cognoscere.*

De aquí pasa á combatir lo que pudiéramos llamar el principio fideista ó tradicionalista, tarea en la que le había precedido Santo Tomás, enseñando que, sin especial ilustración de Dios, el hombre puede adquirir conocimientos científicos, y que los que lo contrario afirman desconocen la dignidad de la naturaleza humana: *Contrarium enim dicere multum derogat dignitati animae et naturae humanae.*

§ 67.

DANTE Y ALGUNOS OTROS DISCÍPULOS DE SANTO TOMÁS.

En 1276, dos años después de la muerte de Santo Tomás, Dante Alighieri, que contaba á la sazón diez años de edad, vió en casa de Fontinari á la hija de éste, la famosa Beatriz, que sólo contaba entonces nueve años. El amor extremado, platónico ó no platónico, que Dante concibió por ella desde aquel momento, perseveró en su corazón durante toda su vida, á pesar de que Beatriz había muerto en su juventud, y le movió á perpetuar su nombre y sus alabanzas en la *Divina Comedia*, cuyo autor falleció, después de varias y no muy felices vicisitudes, en Rávena, á los cincuenta y cinco años de edad.

Cualquiera que haya leído la *Divina Comedia*, no puede abrigar la menor duda acerca de la perfecta afinidad ó identidad que existe entre su contenido filosófico y la doctrina de Santo Tomás. Así, por ejemplo, para el poeta florentino, la forma substancial unida á la materia, pero distinta de ella, entraña una virtud especial, la cual se manifiesta y conoce por sus efectos, á la manera que las verdes hojas manifiestan la naturaleza (1) y vida propia de la planta. En el alma

(1) «Toute forme substantielle qui est distincte de la matière, et qui lui est cependant unie, a renfermée en elle une vertu speciale, laquelle se manifeste par ses effets, comme par ses feuilles vertes la vie de la plante.» *Le Purgat.*, cant. 18, trad. franc. por Delecluse.

separada del cuerpo, las facultades intelectuales, la memoria, la razón y la voluntad, permanecen intactas y hasta más perfectas; las sensibles sólo permanecen virtualmente; la influencia y refluencia recíproca de las facultades diferentes del alma y la intensidad relativa de las funciones vitales, según que la actividad y la atención se concentran sobre las unas á expensas de las otras; la teoría de la voluntad como naturaleza y como libre albedrío con sus manifestaciones propias; la feliz necesidad que acompaña á los actos del entendimiento y de la voluntad del hombre cuando éste llega á la posesión intuitiva y fruitiva de Dios en la vida eterna, son ideas y teorías que, como otras muchas del doctor de Aquino, supo revestir con las galas de elevada poesía el cantor de Beatriz. Dante, al escribir la *Divina Comedia*, demostró prácticamente que la Filosofía de Santo Tomás encierra un gran fondo de belleza, cosa nada extraña por cierto, toda vez que la verdad representa uno de los elementos esenciales de la belleza, y principalmente de la que se refiere al orden inteligible.

Aparte del Dante, la doctrina de Santo Tomás encontró eco grande y merecida aceptación, no solamente entre los propios, ó sea entre sus compañeros de religión, como se verá después, sino también entre los extraños. Así es que vemos profesar y defender de una manera más ó menos completa la doctrina del Doctor Angélico, á *Siger de Brabante*, según indica el mismo Dante en su poema, á *Godofredo Fontaine*, canciller de la universidad de París, que consigna la grande estimación en que tenía la doctrina de Santo Tomás, aun antes de su canonización, en términos que revelan el

gran concepto que tenía de su ciencia (1) y de la autoridad de su doctrina.

La misma dirección siguió *Gerardo de Bolonia,* General de los carmelitas en 1297, y uno de los más fieles discípulos de Santo Tomás, en lo cual fué seguido é imitado su ejemplo por toda la Orden carmelitana, cuyos individuos se mostraron generalmente partidarios y defensores de la doctrina del Doctor Angélico, distinguiéndose entre ellos *Juan de Baconthorp,* ó Bacón († 1346), teólogo y filósofo de indisputable mérito. Vanini dice de sí mismo que fué discípulo ú oyente de este Bacón; pero basta comparar las fechas de la muerte del uno y nacimiento del otro, para reconocer que se trata aquí de una superchería propia del extravagante autor del *Amphitheatrum.*

§ 68.

EGIDIO ROMANO.

Entre los que sin vestir el hábito del Doctor Angélico siguieron y hasta popularizaron su doctrina, sobresale Egidio Romano ó Colonna *(Aegidius Columna),* uno de los escritores más notables de aquella época, á pesar de su fecundidad en este punto. Este escolástico, natural de Roma y descendiente de la nobilísima familia de los Colonnas, profesó en la Orden de San

(1) «Excepta doctrina Sanctorum et eorum quorum dicta pro auctoritatibus allegantur, praedicta doctrina *(fratris Thomae)*, inter caeteras, videtur utilior et laudabilior.... per ea quae in hac doctrina continentur, quasi omnium doctorum aliorum doctrinae corriguntur.» Echard., *Script. Ord. Praed.*, t. I, pág. 296.

Agustín, después de haber seguido las lecciones de Santo Tomás por espacio de trece años; enseñó con grande aplauso en la universidad de París, mereciendo ser apellidado *Doctor fundatissimus*, á causa de la solidez de su doctrina. Fué preceptor de Felipe el Hermoso, á quien no pudo transmitir su respeto y obediencia á la Silla Apostólica, y nombrado Arzobispo de Bourges por el Papa en 1295, falleció en 1316, dejando escritas varias obras, entre las que son las más importantes, bajo el punto de vista filosófico, sus Comentarios sobre el Maestro de las sentencias, y su tratado *De regimine Principum.*

En aquellos, el doctor agustiniano sigue generalmente á Santo Tomás, cuyas opiniones y teorías filosóficas, aun en puntos no fundamentales, se reflejan y aparecen bajo la pluma de Egidio. Para éste, como para el Doctor Angélico,

a) El alma humana no solamente es forma substancial del hombre, sino que es única y condición precisa de la unidad de esencia y substancia: *quia si non essent una* (vegetativa, sensitiva et rationalis), *homo non esset vere unum.*

b) La esencia divina contiene en la simplicidad absoluta de su ser la perfección infinita, y, por consiguiente, la bondad del universo unida á la de Dios, no es mayor que la de este solo; porque éste contiene en sí todas las perfecciones posibles, y la bondad ó perfección de la esencia divina excede *in infinitum* la bondad y perfección de toda criatura (1), por perfecta que ésta sea.

(1) Para explicar esta idea capital Egidio echa mano, entre otras razones y analogías, de una comparación curiosa entre la línea y el

c) El alma, aunque considerada por parte de su esencia está toda en todo el cuerpo y en cualquiera parte del mismo, pero no en cuanto á sus potencias, las cuales residen en partes ú órganos determinados, siendo el principio inmediato de las funciones vitales, pues el alma sólo es principio primero y mediato de éstas: *Nam forma substantialis non est immediate principium actionis; agimus igitur per animam mediante potentia.*

d) La esencia propia del mal consiste en la privación ó carencia de algún bien. De aquí se sigue que *hacer* ó producir el mal, consiste en dejar de hacer *(deficere)*, y no en hacer algo (1) positivo que exija ó entrañe la virtualidad de una causa eficiente.

e) La razón humana, por sí sola, es capaz de adquirir la ciencia y conocer la verdad, tratándose del orden natural. Cuando se trata de las ciencias de este orden, ó de la investigación filosófica, y no de verdades pertenecientes al orden sobrenatural ó revelación divina, la razón ocupa lugar preferente y pesa más que la autoridad, siquiera ésta se funde en la opinión de los

---

punto. He aquí una parte de este pasaje: «Quia Deus excedit bonitatem creaturarum in infinitum, ideo bonitas divina non comparatur ad bonitatem creatam sicut linea ad lineam, quia quaelibet linea aliam lineam finitam per sui multiplicationem excedit, sed comparatur ad eam sicut linea ad punctum; et sicut non est major linea et punctum quam linea sola, aliter enim linea divisa in partes esset major seipsa continua, tamen ibi plura puncta actualiter coexistunt; ita bonitas primi esse cum bonitate creáta, non est major quam bonitas (entis) primi.» *Comment. in* 1.m *Sent.*, prol., cuest. 3.a

(1) «Nam facere mala, secundum quod hujusmodi, non est aliquid facere, sed deficere.... Mala non habent causam efficientem sed deficientem.» *Ibid.*, dist. 46, cuest. 2.a

filósofos: *Scientia humana principalius innititur rationi.... Non credimus philosophis nisi quatenus rationabiliter locuti sunt.*

En el orden práctico ó moral, Egidio concede al hombre la fuerza necesaria para cumplir la ley natural, y consiguientemente para conseguir en este estado, aunque sin excluir ni negar explícitamente la necesidad de la gracia, la salvación, idea que aplica á Sócrates, diciendo que pudo ser hombre virtuoso y salvarse en la ley natural: *Potuit Socrates esse bonus homo et salvari in lege naturae.*

Su obra *De regimine Principum* puede considerarse como un tratado más ó menos completo de moral individual y doméstica; pero ante todo y sobre todo es un excelente tratado de ética político-social. Toda ella se halla sembrada de pensamientos sólidos, y con frecuencia profundos é ingeniosos. En el prólogo, después de sentar que para que la potestad del imperante se transmita y se fije en sus descendientes, debe procurar que su gobierno sea natural *(summopere studere debet, ut sit suum regimen naturale)* y ajeno á la fuerza ó violencia, añade que esta *naturalidad* ó suavidad del gobierno exige que el imperante no se deje llevar de la pasión ni de la voluntad ó capricho, sino que se constituya en guardián de la justicia, y que sus mandatos se ajusten á las prescripciones de la razón y de la ley: *Nunquam autem naturalis quis rector efficitur, si passione aut voluntate cupiat principari, sed si custos justi existens, absque ratione et lege nihil statuat imperandum.*

Palabras son estas muy dignas de ser meditadas por los detractores de la política cristiana, no menos que

por las tiranías cesaristas y por las democracias autoritarias de nuestro tiempo.

Al examinar si la sociedad civil es natural al hombre, y resolviendo afirmativamente la cuestión, observa con oportunidad que al hombre le es natural vivir en sociedad civil, en el sentido de que entraña cierto impulso y aptitud *(quendam impetum et quandam aptitudinem naturalem, ut civiliter vivat)* natural; pero no en el sentido de que sea absolutamente necesario, á la manera que es natural al fuego el calentar. De aquí infiere que, así como algunos no toman parte en la sociedad propiamente civil, ya por excesiva ignorancia y barbarie, como los salvajes, ya por excesiva malicia, como los malvados y criminales que no quieren sujetarse á la ley, así algunos viven hasta cierto punto fuera de la sociedad civil por su excesiva bondad y perfección superior, como son los que renuncian al matrimonio y á otras condiciones y ventajas relativas de la vida político-social, para entregarse completamente á una vida superior y divina, por medio de la virtud y la contemplación (1), que colocan al hombre

(1) «Licet naturale sit homini vivere civiliter, reperiuntur tamen multi campestre viventes.... Aliqui sic habent appetitum corruptum et voluntatem perversam, quod nequeunt vivere in societate et secundum legem.... Aliqui non civiliter vivunt propter nimiam bonitatem.... quibus non sufficit vivere ut homo, sed renuentes conjugium et civilitatem (la vida ordinaria de la sociedad civil), eligunt perfectiorem vitam; nam licet qui nubit et qui civiliter vivit, bene faciat, tamen qui non nubit, et qui non civiliter vivit, ut liberius contemplationi vacet, melius facit. Est ergo homo naturaliter animal civile, non obstante quod contingat aliquos non civiliter vivere; nam quicumque non civiliter vivit, vel est bestia, vel sceleratus et sine jugo, non valens legem et societatem supportare, vel est quasi Deus, id est, divinus, eligens altiorem vitam.» *De regim. Princ.*, lib. 3.º, 1.ª p., cap. III.

en una esfera superior á la sociedad puramente civil y humana.

Además de la paz, condición necesaria de la sociedad, los bienes principales que los gobernantes deben proporcionar y facilitar á los asociados, es el bienestar material y la perfección moral, ó sea la práctica de la virtud: *non solum debet esse ut cives in civitate habeant sufficientia ad vitam, sed ut vivant bene secundum leges et virtuose.*

Sin embargo, el fin propio y peculiar de la perfecta sociedad civil, ó, si se quiere, del Estado, en contraposición á la sociedad imperfecta que se dice doméstica y familiar, no es otro que promover lo justo y evitar lo injusto; es lo que se llama la *realización del derecho* en el lenguaje de las escuelas modernas: *Communitas vero civitatis, ultra hoc, ordinatur ad prosequendum justum et ad fugiendum injustum.*

§ 69.

ESCUELA PROPIAMENTE TOMISTA.

Como era natural, dada la excelencia de la doctrina de Santo Tomás, junto con el renombre y la influencia que había alcanzado entre los sabios, las corporaciones religiosas y las universidades literarias, la Orden de Santo Domingo proclamó á Santo Tomás su Doctor y maestro, mandando que su doctrina fuera enseñada y seguida por todos.

Por otra parte, los ataques dirigidos contra la doctrina del Doctor Angélico á poco de su muerte, prin-

cipalmente por algunos Doctores de la universidad de París (1) y de la de Oxford, dieron lugar á calurosas apologías por parte de sus admiradores, contribuyendo á afirmar y esclarecer más y más su doctrina y su prestigio. Lo mismo sucedió con los ataques que algunos franciscanos dirigieron contra su doctrina aun antes de Escoto, y especialmente con los que en 1284, y cuando apenas habían pasado diez años después de la muerte de Santo Tomás, dirigió contra su doctrina el franciscano Guillermo de Lamarre en su *Correctorium operum fratris Thomae.*

El movimiento en favor de la doctrina del Ángel de las Escuelas, movimiento que se deja percibir ya durante su vida, especialmente en Pedro de Tarantasia, que ocupó la cátedra de San Pedro con el nombre de Inocencio V, se hizo más vigoroso después de su muerte, acentuándose más y más con motivo de los ataques mencionados. Los principales representantes de este movimiento durante los últimos años del siglo XIII y primeros del XIV, fueron:

a) *Egidio de Lessines*, á quien se atribuye un tratado *De Unitate formae*, publicado cuatro años después de la muerte de Santo Tomás. El objeto principal del autor es afirmar y desenvolver la teoría de su maestro con respecto á la unidad ó *unicidad* del alma en el hombre.

(1) Sabido es que Esteban Tempier, en unión de algunos profesores de la universidad, condenó como erróneas tres proposiciones relacionadas con el problema de la individuación: 1.ª *Deus non potest multiplicare plura individua sub una specie sine materia.* 2.ª *Formae non accipiunt divisionem, nisi secundum materiam.* 3.ª *Quia intelligentiae non habent materiam, Deus non potest plures ejusdem speciei creare.*

b) *Bernardo de Trilia*, nacido en Nimes en 1240. Después de enseñar Filosofía y Teología en varios conventos de su Orden, y principalmente en los de Montpellier y París, escribió diferentes obras (1), entre las cuales sólo llegó hasta nosotros la que trata de la naturaleza y condiciones del conocimiento humano en el estado de unión del alma con el cuerpo: *Quaestiones XVIII de cognitione animae conjunctae corpori.* Trilia defiende en la obra citada que en la vida presente podemos conocer la existencia de Dios con la sola luz de la razón natural, y también su esencia y atributos principales, aunque no con perfección; que nuestro entendimiento es capaz de conocer con certeza científica muchas verdades, sin necesidad de especial auxilio de Dios; que el origen primitivo y general, aunque no inmediato ni exclusivo, del conocimiento intelectual, son los sentidos, y que no hay ideas innatas.

c) *Guillermo de Hottum*, profesor en el convento de su Orden en París, y después Arzobispo de Dublín, y su compañero de profesión *Tomás Sutton*, que enseñó en la universidad de Oxford, defendieron y propagaron también, de palabra y por escrito, la doctrina de Santo Tomás. Lo mismo hicieron *Bernardo de Auvernia*, que discutió los puntos en que Enrique de Gante se apartó de Santo Tomás, y *Juan de París*, á quien se atribuye generalmente—aunque algunos lo atribuyen á Egidio Romano—el *Defensorium librorum doctoris angelici Thomae Aquinatis in Guillelmi Lamerensis Thomae corruptorium.* Esta obra es una refutación

(1) Véase Echard, *Scriptores Ord. Praed.*, t. I, pág. 432.

detallada del contenido del *Correctorium operum fratris Thomae*, de Guillermo Lamarre.

d) Guillermo de Tornai, además de otras obras, escribió un tratado acerca de la educación é instrucción de los niños, libro que puede considerarse como el primer ensayo sistemático de pedagogia en la Edad Media. El autor, no sólo demuestra la necesidad y el deber de enseñar á los niños, sino que entra en consideraciones concretas sobre la materia (1), dando reglas y discutiendo los métodos más convenientes para la enseñanza de la juventud.

e) El discípulo más conocido y fecundo de Santo Tomás por este tiempo, fué Hervé de Nédellec *(Hervaeus Natalis)*, el cual, después de enseñar Filosofía y Teología en varios conventos, y últimamente en París, fué elegido General de toda la Orden en 1318. En sus Comentarios sobre el Maestro de las Sentencias, en sus tratados acerca de la eternidad del mundo, acerca de la bienaventuranza, acerca de la unidad de la forma substancial en el hombre, lo mismo que en sus *Quaestiones quodlibetales*, Herveo expone y defiende con fidelidad la doctrina filosófica de Santo Tomás, dirigiendo principalmente sus esfuerzos á defender los puntos más vivamente atacados por Escoto. De aquí su detenida discusión del problema relativo al principio

---

(1) He aquí los epígrafes de algunos capítulos del libro curioso del escritor dominico del siglo XIII: *De instructione puerorum.—De probationibus quod pueri sunt instruendi.—De instructione per parentes.—De modis instruendi.—De scientia qua pueri sunt imbuendi.—De modo acquirendi scientiam.—De modo studendi.—De illis qui tenentur pueros instruere.*

de individuación, y su concienzuda refutación de la teoría escotista.

Herveo, como Santo Tomás, afirma terminantemente que el entendimiento humano puede adquirir un conocimiento más ó menos perfecto de Dios y de sus principales atributos por las solas fuerzas naturales y sin intervención de la fe divina, por más que no haya faltado en nuestros días algún crítico que le atribuye la opinión de que *cuanto concebimos acerca de la esencia divina nos viene de la fe* (1), siendo así que enseña y afirma explícitamente que por medio de la razón natural y de la Filosofía podemos conocer la existencia de Dios, la necesidad y la substancialidad de su esencia, su inmaterialidad, con otros atributos análogos: *Deus a nobis potest intelligi et in via tam per naturalem investigationem rationis, quam per revelationem fidei.... per naturalem investigationem rationis possumus scire Deum esse, et ipsum non posse non esse.... et quod est substantia immaterialis et intellectualis,*

(1) Así se expresa Hauréau en su obra *De la philosophie scolastique*, libro en el cual no faltan graves inexactitudes y apreciaciones erróneas acerca de los escolásticos como filósofos, como tampoco faltan en los *Études sur la Philosophie dans le Moyen Age,* de su compatriota Rousselot, el cual, entre otras apreciaciones tan peregrinas como inexactas, atribuye á Santo Tomás la opinión de que las facultades del alma tienen cada cual una existencia distinta entre sí y una existencia separada del alma, y también la opinión de que los actos de la voluntad no son causados *effective* por esta potencia. Santo Tomás enseña precisamente lo contrario de lo que aquí supone Rousselot. Á esto se añade que los textos latinos que aduce se hallan tan mal copiados y tan llenos de barbarismos, que, aun conociendo el lenguaje de la escolástica, es preciso adivinar el sentido, no habiendo apenas un pasaje transcrito ó copiado con fidelidad y exactitud.

sicut patet ex processu philosophorum, qui per solam investigationem rationis cognoverunt eum.

Un año escaso hacía que Hervé había muerto, cuando la doctrina propagada y defendida por él y sus antecesores recibió nueva fuerza y autoridad con la canonización solemne de su autor, realizada por Juan XXII, quien, además de consagrar, en cierto modo, la doctrina de Santo Tomás con esta apoteosis religiosa, pronunció también aquel *tot fecit miracula quot scripsit articulos*, que contribuyó, sin duda, á que esta doctrina adquiriera mayor autoridad y fuera mirada con mayor respeto entre los católicos. Consecuencia de todo esto fué la revocación del acta ó decreto expedido por el obispo de París en 1276, en el cual aparecían reprobadas, bien que no explícitamente, algunas opiniones del Santo Doctor, expresándose en el acta que la revocación de la primera sentencia se hace por cuanto y según que se refiere ó se crea que puede referirse á la doctrina de Santo Tomás.

§ 70.

ESCUELA ESCOTISTA.

El movimiento escotista, en cuanto representa cierta oposición á la doctrina de Santo Tomás, es anterior á Escoto, y se halla representado en este concepto por el ya citado Guillermo Lamarre, autor del *Correctorium operum fratris Thomae*, y por el maestro del Doctor Sutil Guillermo Warron *(Doctor fundatus)*, quien

parece haber inspirado á su discípulo parte de sus teorías y opiniones contrarias á las de Santo Tomás.

Después de Escoto, y organizada ya su escuela, los principales representantes de ésta, hasta llegar á Ockan, fueron:

a) *Francisco Mayronis*, discípulo y sucesor inmediato de Escoto, cuya tendencia á dividir, abstraer y sutilizar desenvolvió y exageró hasta el punto de decir que Aristóteles había sido pésimo metafísico, aunque buen físico, por no haber sabido abstraer: *Aristoteles fuit optimus physicus, sed pessimus metaphysicus, eo quod nescivit abstrahere, et ideo pessimam metaphysicam fecit.*

Así no es de extrañar que sus contemporáneos quisieran honrarle con el nombre de *Doctor acutus*, y también—acaso con mayor fundamento—con el de *Magister abstractionum.* Excusado es añadir que en sus diferentes escritos, y principalmente en los Comentarios sobre los cuatro libros de las sentencias, Mayronis expone, desarrolla y defiende la doctrina de Escoto. Mayronis insiste especialmente en la distinción formal *ex natura rei* entre los atributos divinos. También se esfuerza en probar que Platón no atribuía existencia objetiva á las Ideas, ó sea alguna realidad fuera del entendimiento divino, manifestando, en éste y en algunos otros puntos, marcadas aficiones y preferencias platónicas.

b) El aragonés *Antonio Andrés*, que recibió el epíteto de *Doctor dulcifluus* por la facilidad y dulzura de su palabra, fué acaso el discípulo más fiel y entusiasta de Escoto, á quien sigue paso á paso *(si quid bene dictum est in quaestionibus supradictis, ab arte doctrinae*

scoticae processit, cujus vestigia quantum potui.... sum secutus) hasta en sus dudas, dejando sin resolver los puntos que su maestro deja indecisos. Así es que sus comentarios y cuestiones sobre los libros de las sentencias son una especie de extracto de los publicados por Escoto.

Al lado y al mismo tiempo que este escolástico aragonés, sostuvieron las tradiciones y la enseñanza de la escuela escotista, *Gerardo Odon*, General que fué de la Orden franciscana, *Juan Dumbleton*, profesor de la universidad de Oxford, autor de una Suma de teología y comentador de la *Moral* de Aristóteles, y *Juan Bassolis*, á quien concedieron el dictado de *Doctor ornatissimus*.

c) El que adquirió mayor renombre por esta época fué *Pedro Oriol,* franciscano y arzobispo de Aix, según la mayor parte de los historiadores antiguos, sin embargo de que, á juzgar por las razones—no despreciables por cierto—alegadas por Oudris, sería preciso decir que este escritor *(Petrus Aureolus)*, ni fué franciscano ni arzobispo de Aix. Sea de esto lo que quiera, es lo cierto que este escolástico, á quien se dió el epíteto de *Doctor facundus*, y que murió en 1321, dejó escritos, además de sus *Quodlibeta,* extensos comentarios sobre el Maestro de las Sentencias, que gozaron de bastante fama y de cierta autoridad durante los siglos XIV y XV.

En realidad, no puede apellidarse escotista, toda vez que combate algunas opiniones del Doctor Sutil, á la vez que combate otras del Doctor Angélico. Rechaza todas las teorías acerca del principio de individuación, y concluye dando á entender que esta cuestión carece

de sentido, y que buscar el principio de individuación es lo mismo que no buscar nada: *Quaerere aliquid per quod res extra intellectum est, et singularis, nihil est quaerere.*

Uno de los puntos en que este escolástico reproduce y hasta exagera la opinión de Escoto, apartándose á la vez de Santo Tomás, es la doctrina que se refiere á la voluntad divina como causa de la creación y conservación del mundo y de sus leyes. Lejos de admitir, con Santo Tomás, que el ejercicio de la voluntad y de la omnipotencia en Dios va acompañado de motivos racionales y justos, por más que para el hombre éstos sean desconocidos con frecuencia, el discípulo fiel de Escoto en esta parte, afirma que Dios está sobre toda razón y sobre toda norma, sobre toda ley y justicia, y que su poder es absolutamente independiente de todo orden y de toda regla: *Potentia* (est in Deo) *absoluta ab omni ordine et omni debito, nulli subjecta regulae.*

§ 71.

RAYMUNDO LULIO: SU VIDA Y SUS OBRAS.

Este filósofo español, notable y extraordinario por más de un concepto, y á quien dieron el nombre de *Doctor illuminatus*, nació en Palma de Mallorca, año de 1235, según la opinión más probable. Después de llevar una vida enteramente mundana durante la mayor parte de su juventud, y después de convertirse á Dios y á la vida cristiana á consecuencia de sucesos

apoyados en tradiciones y leyendas diferentes, hubo de dedicarse al estudio de la gramática y de las ciencias, cuando ya contaba treinta años de edad. Verificada su conversión, favorecida con apariciones de Jesucristo y de la Virgen, según historiadores respetables, Raymundo formó el proyecto de emplear su vida en la conversión de los mahometanos, no ya sólo por medio de la predicación del Evangelio, sino también y principalmente por medio de la discusión y refutación de sus doctrinas religiosas.

Dominado por esta grande idea, se entregó con todo el ardor de su carácter impetuoso al estudio de las ciencias, y con especialidad al de la lengua árabe; emprendió frecuentes y penosas peregrinaciones, y escribió un número inmenso de libros en que trata de todos los ramos del saber humano. De aquí sus expediciones á Túnez y Bugía, en donde predicó el Cristianismo, discutió con los filósofos y ulemas mahometanos, y sufrió tormentos, persecuciones y hasta el martirio, siendo apedreado y muerto en Túnez, en 1315, según la opinión más fundada, por no decir incontestable, de sus biógrafos. De aquí su frustrado intento de pasar al Egipto para convertir al Soldán de aquellas regiones, y su viaje á Chipre, en donde discutió con los cismáticos griegos y con los Obispos nestorianos. De aquí sus excursiones á Nápoles, Génova, Roma, Montpellier y París, escribiendo libros por todas partes, y explicando en las escuelas su *Ars Major* ó *generalis*. De aquí sus conferencias con los reyes de Mallorca, de Aragón, de Francia, con las repúblicas de Italia y con los Papas para que aprobasen sus obras, favorecieran sus proyectos y se fundaran escuelas destinadas al

estudio de las lenguas, y especialmente de la arábiga. De aquí, finalmente, sus esfuerzos para recobrar la Tierra Santa, y las tres peticiones que dirigió al Concilio general de Viena, á saber:

a) Que se establecieran por toda la cristiandad conventos y colegios en que se enseñaran el árabe y toda clase de lenguas;

b) Que todas las Órdenes militares se refundieran en una sola, con la obligación exclusiva de combatir sin tregua ni descanso contra los mahometanos, y de recobrar la Tierra Santa;

c) Que se prohibieran las obras de Averroes y se procediera contra los doctores cristianos que enseñaban sus opiniones.

La desaparición completa y universal del mahometismo por medio de la predicación cristiana, de la discusión científica y de la guerra, fué la preocupación constante de Lulio, la idea dominante de su espíritu, la clave fundamental para explicar su vida y sus obras. Porque la verdad es que la mayor parte de sus escritos pueden considerarse, ó como exposiciones, ó como compendios, ó como ampliaciones, ó como aplicaciones y ejemplos de su *Ars Generalis*, escrita con el objeto de facilitar á todo el mundo y en todos los terrenos científicos armas para defender y demostrar las verdades del Cristianismo y combatir contra el islamismo, demostrando su falsedad. De todos modos, la fecundidad literaria del filósofo mallorquín no es menos prodigiosa que la actividad extraordinaria de su vida. Apenas se concibe ciertamente cómo un hombre, que debió comenzar á escribir cuando contaba ya cerca de cuarenta años de edad, y que pasó toda su vida en

perenne movimiento, en frecuentes y penosos viajes, pudo escribir, ya que no los cuatro mil tratados que con evidente exageración le atribuyen algunos historiadores, los muchos y muchos que le atribuye y cita nuestro Nicolás Antonio, cuyo catálogo asciende á cerca de trescientos, aunque es posible que algunos de ellos se hallen repetidos con diferentes nombres, según advierte oportunamente el eminente biógrafo español. Así no es de extrañar que sus obras, editadas en Maguncia año de 1721, formen diez muy gruesos volúmenes en folio (1), sin contar gran número de escritos más ó menos auténticos, que no tuvieron cabida en esta colección de sus obras.

Los bibliógrafos é historiadores franciscanos incluyen á Raymundo en sus bibliografías, en atención á que vistió el hábito de los Terceros de San Francisco, al menos en los últimos años de su vida, y fué sepultado además, probablemente por este motivo, en la

(1) Esta edición esmerada y hasta lujosa, es un verdadero monumento erigido á la memoria de Raymundo Lulio. He aquí la portada del primer tomo: *Beati Raymundi Lulli Doctoris illuminati et martyris opera, quinque saeculorum vicissitudinibus illaesa et integra servata, ex omnibus terrarum orbis partibus jam collecta, recognita, a mendis purgata, et in unum corpus adunata, in quibus ipsemet B. Author exponit admirandam, et non humana industria sed superno lumine acquisitam Scientiam scientiarum et Artem Artium, a non paucis in vanum impugnatam, a multis laudabiliter investigatam et ex parte inventum, a nemine vero ad supremum perfectionis apicem nisi a solo Divo Authore perductam; in qua Deus et Natura, infinitum et finitum miro modo confluunt in unum. Opus sapientiae et scientiae, sapientibus hujus saeculi absconditum, parvulis autem revelatum et manifestum. Ex officina typographica Mayeriana, per Joannem Georgium Häffner*. De desear hubiera sido que la España, su patria, se hubiera adelantado á las naciones extranjeras en empresa tan patriótica y laudable.

iglesia de San Francisco, de Palma, en donde recibió desde muy antiguo culto religioso. Algunos de los citados historiadores y biógrafos hablan de milagros obrados por su intercesión y sobre su sepulcro, habiendo algunos que parecen comprobados por la crítica más severa.

§ 72.

FILOSOFÍA DE RAYMUNDO LULIO.

Pocos escritores hay cuyas obras y cuya Filosofía hayan dado origen á tan numerosas controversias y á juicios tan diferentes y encontrados, como las obras y la Filosofía de Raymundo Lulio. Para unos el escritor mallorquín es, no ya un autor completamente ortodoxo, sino un autor iluminado por Dios *(Doctor illuminatus)*, y cuya doctrina se halla marcada con el sello de la inspiración divina: para otros, abundaban en sus escritos las proposiciones erróneas y heterodoxas (1),

(1) Sabido es que el dominico Nicolás Eymeric, inquisidor de Aragón, menciona y cita en su *Directorio* hasta doscientas proposiciones más ó menos tachadas de error ó de herejía, y reprobadas por Bula de Gregorio XI. Andando el tiempo, suscitáronse dudas graves acerca de la autenticidad de esta Bula pontificia; la doctrina luliana fué absuelta en varias ocasiones de la nota de herejía, y el asunto de la reprobación de la misma ó de algunas opiniones de Lulio en virtud de la Bula gregoriana ha sido discutido con calor por una y otra parte, sin que haya podido averiguarse con toda certeza la verdad. Lo que no admite duda es que la causa de la canonización de Lulio ha tropezado siempre con este obstáculo, que viene atravesándose en su camino cada vez que se trata de reproducir ó presentar de nuevo el

acusación lanzada contra ellos no muchos años después de su muerte.

Algunos historiadores de la Filosofía apenas se dignan mencionar á Raymundo Lulio, concediendo escasísima importancia á su doctrina, al paso que otros escritores y filósofos se la concedieron muy grande, y consideraron á Lulio como uno de los principales genios filosóficos. Lo cierto es que su doctrina tuvo sus expositores, apologistas, comentadores (1), y hasta cátedras especiales en las universidades, como sucedió en las de Mallorca, Barcelona y Valencia; todo lo cual parece indicar que si los elogios de sus admiradores fueron más ó menos apasionados, no por eso es menos injustificado el desdén con que ha sido mirado por otros.

Entre los historiadores modernos de la Filosofía, De

expediente. Asi sucedió, entre otras ocasiones, en 1590, en que la causa no pudo seguir adelante á pesar de la disposición de Sixto V en favor de Lulio. El célebre Gabriel Vázquez, que se hallaba á la sazón en Roma, habla de esta controversia, y después de indicar las razones que se alegaron en pro y en contra, concluye que el asunto quedó en suspenso y que la cosa es dudosa: «Caeterum, escribe, magna de hac re excitata fuit controversia apud illustrissimos Cardinales Inquisitores anno 1590, sub pontificatu Sixti V, dum ego adhuc Romae essem, multis ex Cataloniae regno contendentibus, Bullam Gregorii XI, qua damnantur Raymundi errores, positam á Nicolao Eymerico in suo Directorio Inquisitorum, ab eodem fuisse confictam.... Adhuc sub judice lis est.» *Comment. in* 1.am *P., Sum. Th.*, disp. 133, cap. IV.

(1) Pueden citarse, entre otros, los nombres del famoso Jordano Bruno, de Cornelio Agripa, del veneciano Valerio de Valeriis, de los españoles Pedro Ciruelo, de Antonio Guevara con otros muchos; del francés Lavineta, del alemán Juan Gerardo, á los que pudiera añadirse el nombre tan respetable de Leibnitz, quien en varios lugares de sus obras habla con elogio de Lulio.

Gerando es el que se acerca más á la verdad con respecto á Raymundo Lulio, pero sin hacer bastante justicia á su mérito como filósofo, en nuestra opinión, y hasta exagerando sus defectos. «Los admiradores de Raymundo Lulio, escribe, no dudaron en declarar que su *Gran Arte* le fué revelado por inspiración celestial y milagrosa; pero su origen verdadero, aunque natural y terrestre, se manifiesta bastante por la filiación de las tradiciones y por confesión del mismo Lulio. La idea en que descansa ó se apoya su arte, las líneas que determinan y diseñan su concepción, proceden de los judíos y árabes, y probablemente de origen más lejano todavía, de los gnósticos, de Pitágoras y de los sacerdotes egipcios....

»Partiendo de la hipótesis de que las combinaciones lógicas de las ideas representan el imperio de la realidad, que los seres se forman, como nuestras concepciones, mediante una derivación progresiva de las nociones más generales, distribuyendo la nomenclatura de las ideas abstractas según el papel que desempeñan en estas combinaciones, se puede representar de antemano el cuadro de todos sus elementos posibles, y componer así *a priori* una especie de arsenal de la ciencia. Ligando en seguida á cada una de las divisiones de la nomenclatura ciertos signos convencionales, por ejemplo, las letras del alfabeto, y trazando á la vez cuadros figurativos capaces de expresar todas las evoluciones que pueden recibir estos términos asociándose entre sí, se obtendrá por medio de un artificio enteramente mecánico, un número indefinido de fórmulas, que constituirán una especie de algoritmo metafísico: tal es el gran arte de Raymundo Lulio.... Una vez

imaginado este artificio, Lulio lo vació de mil maneras y le dió mil aplicaciones, ya por medio de cuadros sinópticos, ya por medio de árboles genealógicos, á los cuales da el nombre de *árbol de la ciencia.* Faltábanle solamente una simetría rigurosa y nombres determinados; y como la región de las ideas no se presta fácilmente á los caprichos del mecánico, le fué preciso obligar de grado ó por fuerza á todas las nociones á colocarse en sus casillas y reducirse á los departamentos que le eran precisos.

»Un sistema semejante, concebido en su sencillez y en su verdadera naturaleza, podría auxiliar la mnemónica y facilitar la improvisación; puede también proporcionar algunos datos para la composición de una lengua universal, si ésta es posible realmente; puede satisfacer, sobre todo, las exigencias de una vanidad pedantesca, unida á la ignorancia y á la pereza del espíritu, ofreciendo á éste medios para reunir un vasto aparato de saber con una total ausencia de ideas (1).»

En nuestro sentir, es incontestable que el mérito real y la importancia científica del *Ars Magna*, lo mismo que la del *Ars generalis*, *Ars brevis*, etc., y en general de sus escritos, considerados por parte de la forma, no corresponden á la idea y encomios que á los admiradores de Lulio han merecido. Aquella multitud y variedad de cuadros sinópticos, de círculos movibles y concéntricos, de triángulos, de árboles de casi todas las ciencias, de tablas y figuras con que se tropieza á cada paso en sus obras, si revelan una laboriosidad á toda prueba y un gran esfuerzo de imagi-

(1) *Hist. comp. des Systèm. de Phil.*, t. IV., cap. 27.

nación, distan mucho de encerrar la importancia y utilidad científica que el autor y sus apologistas suponen. Añádase á esto que el origen y artificio de todas esas fórmulas son evidentemente cabalísticas, y que su autor, lejos de negarlo, considera la cábala ó *kabbala*, según él escribe, como la ciencia superior *(superabundans sapientia)* y divina, como la ciencia suprema y reguladora de las demás: *Omnium aliarum scientiarum longe valde regulatrix.... propter quod (kabbala) est de maximo etiam divino, consequutive, divina scientia vocari debet* (1).

Preciso es reconocer, sin embargo, que en Raymundo Lulio hay algo más que el *Ars Magna* con sus fórmulas cabalísticas y con sus combinaciones complejas y nominalistas, y, por consiguiente, que para formar juicio más exacto y cabal acerca de su mérito como filósofo, es necesario fijarse en el contenido real

(1) Después de afirmar que el ser ó verbo es el objeto adecuado de la sabiduría cabalística, y que por esta razón es la reguladora de las demás ciencias, añade: «Haec sapientia kabbalistica dividitur in tres partes, quarum prima est de partibus subjecti (objecti) ejus, quae sunt bonum, magnum, durans, potens, sapiens, volens, virtuosum, verum, et gloriosum.... Primus tractatus tres comprehendit partes, quarum prima est alphabeti et figurarum, quae in hoc opere usitantur. Secunda est quidditatum partium subjecti hujus adaequati, et tertia est regularum quibus scientia utitur, quae omnia mirabiliter oblivioni resistunt, et dicitur haec doctrina kabbala, quod idem est secundum Hebraeos, quod receptio veritatis cujuslibet rei divinitus revelatae animae rationali; et secundum modernos kabbalistas, kabbala cum sit nomen compositum ex duabus dictionibus, videlicet, abba et ala, abba enim arabice idem est quod pater latine, et ala arabice idem est quod Deus meus. Et cum Deus meus nomen nihil aliud importet nisi Christum.... qui vere filius Dei est; et filius Dei nihil aliud importet nisi sapientiam divinam, propterea dicimus quod hoc vocabulum Kabbala.... nihil aliud arabice importans latine praeter

de sus obras, de cuya lectura y examen resultan, en nuestro sentir, las siguientes conclusiones:

1.ª Bajo el punto de vista ortodoxo, encuéntranse en Lulio proposiciones y locuciones de sentido poco teológico en sí mismas y por lo extraño y desusado del lenguaje. Tal sucede cuando habla de un supuesto común *(suppositum commune)* en la Trinidad; cuando denomina á las tres divinas personas *uniens, unibilis, et unire*; cuando atribuye á Dios los actos de *aeternificare, possificare et virtuificare*; cuando nos habla del amor con que el alma de Jesucristo ama á su materia intelectual *(quintus modus amoris est, Domine, quando tua anima amat suam materiam intellectualem)*; cuando dice que el que está en pecado no tiene derecho sobre ninguna criatura: *Qui est in peccato, non habet jus in aliqua creatura.*

---

superabundans sapientia: est igitur Kabbala habitus animae rationalis ex recta ratione divinarum rerum cognitivus; propter quod est de maximo etiam divino, consequutive, divina scientia vocari debet.» *De auditu kabbalistico*, prol.

Vese ya por este pasaje la importancia que Lulio concedía á la Cábala, á la vez que el giro desusado y violento que da á la palabra para obligarla á significar la sabiduría divina como expresión del Hijo de Dios.

Como muestra de su procedimiento ó fórmulas cabalísticas en este tratado, y en general en casi todos sus escritos, transcribiremos el siguiente pasaje, advirtiendo que se refiere sólo al alfabeto que sirve de principio para las fórmulas y combinaciones, sin hablar de los círculos, triángulos y cuadros sinópticos que forma con dicho alfabeto: «Alphabetum est hoc, videlicet, B. C. D. E. F. G. H. I. K.: significat enim B., bonum et ejus abstractum, differentiam, Deum, justitiam, avaritiam, et utrum; C., significat magnum, et ejus abstractum, concordantiam, angelum, prudentiam, gulam, et quid est; D., significat durans et ejus abstractum, contrarietatem, coelum, fortitudinem, luxuriam, et de quo est.» *Ibid.*, cap. I.

Estas y otras muchas frases análogas demuestran que Raymundo Lulio no siempre habló con la sobriedad y precisión que exigen la verdad cristiana y la ciencia teológica, por más que el alcance de semejantes frases se halle, ó rectificado, ó atenuado en otros lugares de sus obras, y por más que no deba atribuírsele ningún error contra la fe ó propiamente herético.

2.ª Desde el punto de vista filosófico, al lado del fondo de la Filosofía escolástica, Lulio ofrece varios puntos en que, ó se aparta de ésta, ó emite opiniones nuevas. Así, encontramos en el filósofo mallorquín las siguientes opiniones, más ó menos innovadoras y opuestas á la doctrina general de los escolásticos:

a) Además de los cinco sentidos, debe admitirse el sexto, llamado *affato,* por medio del cual se nombran las cosas: *absque enim affatu auditus non potest sensare vocem, et in isto passu cognoscit intellectus quod affatus sit sensus.*

b) El hombre está compuesto de cuerpo, alma y espíritu; la función ó fuerza propia del último es la duración ó permanencia en esta vida: *cum homo per spiritum duret in hoc mundo.*

c) El cielo es un ser animado ó que posee alma movente *(animam motivam)*, y los ángeles son verdaderos animales, aunque inmortales: *Angelus tamen est animal immortale.*

d) Lulio admite también una forma universal, análoga al alma universal del mundo. Es esta una forma primitiva, general y absoluta, de la cual proceden las formas particulares, que en unión con la materia prima constituye la substancia general del universo, una con unidad numérica y hasta independiente de las for-

mas y substancias singulares, puesto que la desaparición hipotética de éstas no lleva consigo la desaparición de la forma general: *Ait forma: ego sum absoluta et primitiva, eo quod cum materia prima constituo unam substantiam generalem totius universi.—Sum una numero privative.... et ideo posito quod omnia individua essent corrupta, ego essem restaurata in meo singulari numero et natura.... De me sunt omnes formae particulares.*

3.ª Fuera de estas y algunas otras opiniones de menor importancia, la Filosofía de Raymundo Lulio coincide con la escolástica, y principalmente con la de Santo Tomás, á la que se acerca más que á la de Escoto, adoptando por completo las teorías del primero, especialmente sobre el entendimiento agente y posible, sobre la unidad del alma en el hombre, sobre la voluntad en sus relaciones con las pasiones y como libre albedrío, sobre la superioridad de la misma con respecto al entendimiento (*dixit voluntas: intellectus frater meus habet magnum avantagium super me*), y hasta sobre el principio de individuación, problema característico de esta época de la Filosofía escolástica, como lo fué el de los universales en la anterior: *ait materia: individuatu sum per quantitatem.*

4.ª La doctrina de Lulio entraña cierta tendencia á exagerar el poder y las fuerzas de la razón humana con respecto al conocimiento y demostración de las verdades de la fe, y principalmente del misterio de la Trinidad. Á juzgar por varios pasajes de sus obras (1),

(1) He aquí algunos de estos pasajes: « Quia tua Incarnatio est diversa a tua Trinitate, propterea ratio uno modo est actualiter in anima per cognitionem tuae Trinitatis, et alio modo est in ea poten-

el filósofo mallorquín opina que la razón humana puede demostrar de una manera precisa *(per rationes necessarias demonstrant)*, ó conocer, por medio de razones necesarias, la Trinidad de las personas divinas: *intellectus intelligit tuam Trinitatem per rationes necessarias.*

Á esta peligrosa exageración de las fuerzas de la razón humana en las cosas tocantes á la fe, debía referirse sin duda Vázquez cuando escribía que hay en Raymundo Lulio algunas cosas que no procedieron de inspiración divina, como pretenden sus admiradores, sino de su propio cerebro, las cuales, sin dejar de ser católicas, ofrecen cierto aspecto extraño y cierta dureza en cuanto á la forma en que se expresan: *Non ex Dei spiritu, sed ex proprio cerebro aliqua depromere, quae licet catholica essent et vera, durius tamen quam par erat ab eo dicerentur et explicarentur.*

5.ª Esta tendencia de Raymundo Lulio á exagerar las fuerzas de la razón *in rebus fidei*, es, hasta cierto punto, excusable en él, porque uno de los rasgos característicos de su doctrina, sobre el cual se ha fijado poco la atención, es la profundidad y la fuerza lógica que entrañan sus raciocinios para establecer y probar

---

tialiter per credentiam et fidem tuae Incarnationis.» *De Contempl. Dei,* lib. IV, distinc. 36, cap. CCXXXIX.

«Per hoc quod mundus sit unus et sit in tribus rebus.... probatur et demonstratur quod Tu (Domine) sis in Trinitate personarum, quae sunt unus Deus.» *Ibid.*, cap. CCXLVI.

«Quandoque intellectus inquirit in memoria significationes quae per rationes necessarias demonstrant et probant Te esse in numero trium personarum, et tunc mea anima orat et contemplatur tuam sanctam Trinitatem per veras rationes, significatas et demonstratas per rationes necessarias.» *Ibid.*, lib. V, cap. CCCXVII.

la existencia de la pluralidad de personas en Dios , la divinidad y la igualdad de las mismas, con otras verdades relativas á este misterio. Es digno de seria meditación el raciocinio, por medio del cual, partiendo de la idea de la bondad infinita de Dios comparada con la finita de las criaturas, prueba la necesidad y existencia de una producción divina terminada á un supuesto divino ó persona infinita (1) distinta de la persona producente , y añade la siguiente razón para establecer y probar la divinidad de la persona producida : «Todo lo que es acto puro, eterno é infinito , obra de una manera eterna é infinita , y produce algo eterno é infinito , pues de lo contrario no sería acto eterno é infinito : es así que Dios es acto puro, eterno é infinito ; luego obra de una manera eterna é infinita , y lo que produce es algo eterno é infinito : es así que lo que tiene estos atributos es Dios ; luego lo que Dios produce es Dios: *sed omne tale est Deus: ergo Deus producit Deum.*»

(1) He aquí este raciocinio, que merece fijar la atención: «Non minoris actualitatis, potestatis et nobilitatis est bonitas infinita, quam bonitas finita ; sed bonitas finita est ratio bono finito quod producat naturaliter et de se bonum finitum : ergo bonitas infinita erit ratio bono infinito quod producat naturaliter et ex se bonum infinitum : ergo cum in Deo sit bonitas infinita producet bonum infinitum: nihil autem aliud a Deo potest esse infinitum , sed solus Deus , ut probatum est : ergo Deus, cum sit bonum infinitum, producet bonum infinitum , et per consequens idem et aequale sibi in bonitate, essentia et natura, cum superius probatum sit quod non possunt esse duo vel plura infinita per essentiam differentia. Cum ergo omnis actio sit suppositorum , scilicet, suppositi ut producentis, et suppositi ut producti, nam inter producens et productum oportet esse distinctionem suppositorum, cum idem non possit seipsum producere , in divinis erit suppositum producens et suppositum productum.... sequitur ergo personarum pluralitas.» *De articulis fidei*, cap. VII.

No son menos notables sus razonamientos para establecer la existencia de Dios, demostrar sus atributos, probar la subsistencia del amor entre el Padre y el Hijo, etc., pudiendo afirmarse que su tratado *De articulis fidei* es uno de los más originales que se han escrito bajo el punto de vista teológico-escolástico.

6.ª Otro de los caracteres que avaloran la Filosofía de Raymundo Lulio es su tendencia á la unidad. La reducción de la variedad y multiplicidad á la unidad, es el objeto de esos cuadros sinópticos, de esos círculos y triángulos, y principalmente de esa multitud de árboles (*arbor qualitatum—arbor de esse et unitate—arbor decem mandatorum—arbor praedestinationis—arbor logicalis*, etc.), con que tropezamos en sus obras. Por otra parte, á través de sus innumerables escritos, vese brillar siempre la idea de la unidad en el orden del ser y del conocer, y este mismo pensamiento revélase hasta en el gran número de tratados especiales consagrados, ora al ente en común, ora al ser divino, fundamento primitivo y razón *a priori* de toda unidad, según lo comprueban, entre otros varios, su *Metaphysica nova*, su *Liber de ente reali et rationis*, su tratado *De ente absoluto*, sus tres libros *De infinito esse.—De ente infinito.—De perfecto esse.*

Su libro *De Deo, et mundo et convenientia eorum in Jesuchristo*, entraña también una aplicación teológico-filosófica de esta grande concepción unitaria, concepción que se vislumbra en la importancia que concede á la Filosofía de Platón, la que considera como la preparación ó introducción á la ciencia superior y divina representada por la cábala: *quoniam ubi philosophia Platonis desinit, ibi incipit kabbalae sapientia.*

Raymundo Lulio, si no merece ser considerado como un genio extraordinario, ni ser colocado como filósofo al igual de Platón, de Aristóteles, de San Agustín, de Santo Tomás, como pretenden sus admiradores, mucho menos merece la desdeñosa indiferencia con que ha sido mirado por algunos. Que el filósofo mallorquín fué, si no un genio de primera talla, por lo menos un hombre extraordinario, dícenlo su inteligencia superior, su vasto saber, su actividad prodigiosa, su fecundidad literaria y científica, y hasta las grandes vicisitudes y las nobles preocupaciones de su vida.

Aparte de la novedad injustificada del lenguaje; aparte también de algunas opiniones y teorías más ó menos inexactas ó peregrinas, su pensamiento filosófico coincide con el pensamiento de la Filosofía cristiana.

En el orden dogmático y teológico, se distingue y merece bien de la ciencia por la elevación y profundidad de sus raciocinios y pruebas; pero exagera las fuerzas de la razón humana, y, sobre todo, peca, por lo menos de inexacto, por la novedad, dureza y ambigüedad de palabras y conceptos.

Su marcada tendencia á la unidad, y el desarrollo y aplicaciones que hace de esta grande idea en su doctrina y escritos, pueden y deben considerarse como uno de sus caracteres distintivos y como su mérito principal.

Por lo que hace á su *Ars Magna*, considerada generalmente como el trabajo fundamental de Lulio en cuanto filósofo, y como *substratum* universal de su doctrina y escritos, dista mucho de poseer la importan-

cia científica y la utilidad práctica que le atribuyen sus admiradores, por más que revele la poderosa fuerza de imaginación, á la vez que las aficiones cabalísticas del filósofo español. Creemos, por lo tanto, que si Mariana trata con excesiva dureza á Raymundo Lulio cuando apellida á su arte *ludibria potius artium quam veras artes*, Cornelio Agripa no anduvo muy desacertado cuando dijo que el arte luliano es más á propósito para hacer ostentación de ingenio y doctrina que para adquirir verdadera ciencia: *ad pompam ingenii et doctrinae ostentationem potius quam ad comparandam eruditionem valere.*

§ 73.

DURANDO.

Durando recibió el sobrenombre de Saint Pourçain *(Durandus a Sancto Porciano)*, de una aldea situada en la antigua Auvernia. Habiendo entrado en la Orden de Santo Domingo en 1290, hizo tales progresos en las ciencias, que en 1312 enseñaba ya teología en París, y recibía el grado de doctor en aquella universidad. Nombrado Maestro del Sacro Palacio por Clemente V, y después obispo de Puy-en-Valay, fué promovido más tarde al obispado de Meaux, donde falleció hacia el año de 1333.

Sin contar algunas otras menos importantes, Durando escribió sus *Comentarios* sobre el Maestro de las Sentencias, en los cuales revela una independencia de pensamiento desconocida en su siglo, independen-

cia que, unida á ciertas opiniones y teorías originales y hasta atrevidas, le dieron el nombre y fama de *Doctor resolutissimus*. Así es que después de sentar en sus *Comentarios* que cuando se trata de cosas pertenecientes á la fe, debe bajarse la cabeza ante la palabra de Dios y de la Iglesia, añade que no sucede lo mismo cuando se trata de materias contenidas en la esfera de la razón humana, y principalmente de materias filosóficas, en las cuales debe atenderse, ante todo, á la razón natural y no á la autoridad, siquiera se trate de la de Aristóteles, «porque la Filosofía, escribe, no consiste en saber lo que pensó Aristóteles ó lo que pensaron otros filósofos, sino en conocer la verdad y realidad de las cosas:» *naturalis philosophia non est scire quid Aristoteles aut alii philosophi senserint, sed quid habeat veritas rerum.*

Este pensamiento, que Durando repite en varios lugares (1) de sus obras, contiene todo cuanto hay de fundado y razonable en el pensamiento de Bacón y Descartes, sin contener sus exageraciones, ni menos las declamaciones y diatribas de sus sucesores.

(1) He aquí algunos, y nada más que algunos de estos pasajes: «Quod postea dicitur de intentione Aristotelis, dicendum quod quidquid ipse intenderit, de quo non est tantum curandum sicut de veritate, tamen ratio quam ad hoc induxit, parum valet.» *Sentent.*, lib. I, dist. 3.ª, cuest. 5.ª

«Aristoteles ponendo mundum aeternum erravit.... etiam contra rationem naturalem, et rationes per quas probat suum intentum, sunt omni homini intelligenti faciles ad solvendum.» *Ibid.*, lib. II, dist. 1.ª, cuest. 3.ª

«Nihil prohibet Aristotelem.... dixisse in pluribus locis aliqua sibi invicem dissonantia.» *Ibid.*, dist. 18, cuest. 3.ª

«Quamvis non multum sit curandum quid senserit Aristoteles.» *Ibid.*, núm. 6.

La independencia autoritaria de Durando no se limita á Aristóteles, cuya autoridad era por entonces reconocida y acatada universalmente, sino que se extiende y aplica á toda autoridad humana, puesto que afirma terminantemente que cuando se trata de cosas que no se relacionan con la fe, «se debe hacer más caso de la razón que de la autoridad de cualquier doctor particular, por célebre y autorizado que sea,» añadiendo que todo hombre que abandona su propia razón para seguir la autoridad de otro, viene á caer en una necedad bestial, de suerte que debe ser comparado *jumentis insipientibus.* Después de esto, añade que obligar ó inducir á alguno á que no enseñe ni escriba cosas contrarias á lo que algún doctor determinado haya escrito, es «cerrar el camino á la investigación, poner obstáculos á la ciencia, y, no sólo ocultar, sino comprimir violentamente la luz de la razón:» *est praecludere viam inquisitioni veritatis, praestare impedimentum sciendi, et lumen rationis non solum occultare sub modio*[1], *sed comprimere violenter.*

Notemos de paso que esta independencia de pensamiento, que hasta pudiera calificarse de exagerada, sobre todo en aquella época, no acarreó á su autor disgustos ni persecuciones, ni le impidió ser elevado á la dignidad episcopal, hechos que demuestran de una manera elocuente el amplio espíritu de la Iglesia en el orden filosófico y científico, y la injusticia con que es acusada sobre este punto por sus enemigos.

No se contentó Durando con establecer esta doctrina acerca de la independencia del pensamiento, sino que, reduciéndola á la práctica, adoptó opiniones y teorías contrarias á las recibidas generalmente, y á lo

enseñado por el mismo Santo Tomás, á pesar del prestigio y autoridad que entre propios y extraños gozaba ya éste á la sazón. Tales son, entre otras, las siguientes:

1.ª Contra la opinión general y la concreta de Santo Tomás, Durando rechaza la teoría de las especies ó representaciones sensibles, lo mismo que la que se refiere á la necesidad y existencia de las especies inteligibles, alegando, entre otras razones, que si existieran semejantes especies, la facultad cognoscente debería conocerlas antes de conocer los objetos representados por ellas, siendo, como es, absurdo que esta facultad alcance el conocimiento del objeto por medio de una cosa que le es desconocida: *videtur absurdum quod potentia cognitiva ducatur in cognitionem alicujus per tale repraesentativum, quod est sibi totaliter incognitum.*

Durando acude también á la observación para rechazar esta teoría, y después de afirmar que la experiencia nos enseña que los sentidos perciben sus objetos propios inmediatamente, y no por medio de especies, añade, concretando la cuestión á las especies del orden intelectual, que, siendo el entendimiento una facultad reflexiva, se conoce á sí mismo y las cosas que en él existen de una manera cierta y como por experiencia *(cognoscit se et ea quae sunt in eo per certitudinem et quasi experimentaliter)*, razón por la cual experimentamos que entendemos y que existe dentro de nosotros un principio inteligente. De aquí se infiere que si las especies inteligibles existieran realmente en nuestro entendimiento, las conoceríamos mediante la observación ó experiencia interna, como conocemos otras cosas que existen en nuestro entendimiento:

Si ergo in intellectu nostro esset aliqua talis species, videtur quod possimus per certitudinem cognoscere eam esse in nobis, sicut cognoscimus per certitudinem alia quae sunt in intellectu nostro.

2.ª Una vez negada la necesidad y la existencia de las especies inteligibles, era natural y lógico negar la necesidad y existencia del entendimiento agente; y, en efecto, Durando dice que, así como no existe un *sensus agens*, tampoco hay necesidad de admitir la existencia de un *intellectus agens*, cuya función propia, según sus partidarios, es abstraer y elaborar las especies inteligibles, ó sea las representaciones intelectuales del objeto como universal. Pero la negación radical y absoluta del entendimiento agente, entraña la necesidad de poner al entendimiento en contacto inmediato y directo con el objeto en cuanto singular, y conduce espontáneamente á la teoría nominalista, y por eso vemos que el obispo de Meaux, sin profesar el nominalismo, se coloca en la pendiente nominalista, negando que el universal es el objeto propio y primero del entendimiento, negación que echa por tierra lo que constituye una especie de *pronuntiatum* axiomático para toda Filosofía que no haga profesión explícita de nominalismo. Al lado y enfrente del *effatum* general filosófico: *universale est objectum intellectus: scientia est de universalibus*, Durando escribe: *primum cognitum ab intellectu non est universale sed singulare*, palabras que envuelven por lo menos cierta desviación de aquel pensamiento, por más que su autor no niegue que la universalidad acompaña, ó, mejor dicho, sigue al acto del entendimiento: *universale non praecedit actum intelligendi, imo fit per actum intelligendi.*

3.ª El problema referente al principio de individuación, al que concedían mucha importancia sus contemporáneos, no preocupa tanto—y en esto parécenos que no merece censura—el espíritu de Durando, el cual lo resuelve sencillamente, diciendo que el individuo es tal por sí mismo ó por su mismo ser, y no por cosa alguna añadida: *esse individuum non convenit alicui per aliquid sibi additum, sed per illud quod est. Per quid ergo Sortes est individuum? per illud quod est existens.—Nihil est principium individuationis, nisi quod est principium naturae.*

4.ª En conformidad con esta doctrina, Durando rechaza desde luego la teoría de Santo Tomás y de otros escolásticos, según la cual no es posible naturalmente que existan muchos ángeles de una misma especie, ó que se distingan sólo entre sí con distinción individual. Pero no se limita á esto, pues considera como probable que *todos* los ángeles, ó al menos muchos de ellos, pertenecen á una misma especie: *Et propter hoc forte sunt omnes ejusdem speciei, vel saltem plures ex eis.*

5.ª Otra de las opiniones particulares de Durando, y aquella acaso en que se separa más del espíritu de la Filosofía cristiana, es la de que Dios no influye inmediatamente ni coopera en las acciones de las causas finitas, las cuales, en tanto se dice que proceden de Dios, en cuanto y porque éste les dió y conserva en ellas la naturaleza y la virtud ó potencias operativas: *non oportet quod Deus immediate coagat, sed solum mediate, conservando naturam et virtutem causae secundae.*

Excusado es añadir que esta teoría es aplicada

igualmente á las causas libres, cuyas acciones se dice que proceden de Dios en cuanto éste produce y conserva el libre albedrío, de manera que Durando, no solamente excluye la moción previa *(praemotio physica)* y física, enseñada por la escuela de Santo Tomás, sino hasta el concurso simultáneo ó la acción cooperadora, enseñada por la escuela de Molina y Suárez: *Deus non est causa actionum liberi arbitrii, nisi quia liberum arbitrium ab ipso et est, et conservatur.*

La tendencia innovadora é independiente de Durando descúbrese también en su teoría acerca del pecado, el cual, según el escritor dominico, no es contra, sino fuera de la voluntad de Dios: *neque contra voluntatem (Dei), sed praeter voluntatem.*

Esto sin contar sus opiniones verdaderamente atrevidas y originales en el orden teológico, de las cuales prescindimos por no ser de nuestra incumbencia. Baste recordar que para Durando, el matrimonio no puede llamarse sacramento en el sentido propio de la palabra: que, en opinión del mismo, los sacramentos no contienen virtud *causativa gratiae,* siendo únicamente *causa sine qua non* para la producción de la gracia que significan, y que después de establecer la doctrina católica acerca de la Eucaristía, añade que es posible otro modo, según el cual el cuerpo y sangre de Cristo estarían en este sacramento, permaneciendo la substancia del pan y del vino: *Deus posset facere quod remanente substantia panis, corpus Christi esset in hoc sacramento.*

Estas opiniones y teorías especiales de Durando, cuyo catálogo podríamos aumentar, demuestran que quiso y supo llevar al terreno de la práctica las de-

claraciones é ideas estampadas en el prólogo de su obra (1) acerca de la marcha independiente que debe seguir la razón en lo que atañe á la indagación científica y filosófica.

§ 74.

CONCLUSIÓN Y CRÍTICA GENERAL DE LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA DURANTE ESTE PERÍODO.

Antes de pisar los umbrales de la Filosofía escolástica en su período de decadencia, echemos una rápida ojeada sobre el período tan notable de la misma que acabamos de recorrer. Que por rápida que sea esta ojeada retrospectiva, bastará para que reconozcamos que la Filosofía escolástica en este período, á medida que se iba desenvolviendo y completando, iba también llenando las exigencias doctrinales y las aspiraciones progresivas que se presentaban ó se presentían. En pos de los traductores, los eruditos, los filólogos y polemistas, como Moerbek, Arnaldo de Villanova, Raymundo Martín, Vicente de Beauvais, Roger Bacón, viene Santo Tomás, y utilizando esos elementos, y combinándolos con otros más importantes tomados de

(1) Además de los ya citados, merece leerse el pasaje siguiente, que resume su pensamiento en la materia: «Modus autem loquendi et scribendi, in caeteris quae fidem non tangunt, est ut magis innitamur rationi quam auctoritati cujusque doctoris, quantumcumque celebris vel solemnis, et parvipendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem elucescit etiam veritas contraria.» *Comment. cit.*, prol.

la Filosofía pagana y de la Filosofía patrística, y desenvolviéndolos y fecundizándolos por medio de concepciones profundas, originales y altamente armónicas y sintéticas, levanta y embellece el majestuoso edificio de la Filosofía cristiana.

Fuera de esto, y aparte de esto, Santo Tomás, después de combatir con vigor contra el ontologismo, contra las ideas innatas, contra la teoría tradicionalista, contra el principio panteista y contra el averroismo, da entrada en el cuadro de la Filosofía á las ciencias político-sociales. San Buenaventura se distingue por sus tendencias ontológicas y por sus aficiones místicas. Alberto Magno y Roger Bacón hacen esfuerzos para que la observación de los fenómenos y el método experimental ocupen el lugar que les corresponde al lado de la especulación pura y del método deductivo. El autor de la *Divina Comedia* comunica á las concepciones metafísicas del Doctor Angélico la belleza y majestad de la forma poética. Enrique de Gante lucha con energía contra el escepticismo, como si presintiera sus próximos ataques y sus peligros futuros, y procura á la vez llamar la atención sobre la importancia del pensamiento platónico. El criticismo de Escoto sirve de correctivo á las exageraciones del dogmatismo. planteando ó iniciando de paso el problema escéptico y la teoría tradicionalista. Egidio Romano cultiva y desenvuelve las ciencias ético-sociales, presentando ideas y teorías que coinciden con muchas de las ideas y teorías políticas de la ciencia moderna en lo que tienen de sólido y verdadero. Raymundo Lulio introduce en la Filosofía el elemento cabalístico, esfuérzase á realizar en la ciencia la aspiración unitaria, y, prelu-

diando en cierto modo á Hegel, quiere que el proceso ontológico de la realidad objetiva responda al proceso lógico de los conceptos. Durando, por fin, reduce á justos límites la autoridad humana en el orden científico, y con su palabra y con su ejemplo señala al espíritu humano el camino que debe seguir, recorriendo con toda libertad el campo extenso y los grandes horizontes de la ciencia, sin rebelarse por eso contra la razón divina, contra la palabra de Dios.

Ya que la ocasión se brinda, haremos una observación antes de concluir. Durando es sin disputa el filósofo escolástico más independiente, más libre, más partidario de la autonomía racional y posible de la razón, si cabe hablar así. Ningún filósofo de la Edad Media ofrece número tan grande de teorías opuestas á las generalmente recibidas, tanta libertad de ideas y opiniones, ya filosóficas, ya teológicas, tanta independencia de pensamiento; ninguno, entre los filósofos escolásticos, concibió la ciencia humana, las exigencias de su movimiento y los derechos de la razón con sentido tan amplio como el Obispo de Meaux. Y, sin embargo, los críticos racionalistas y ciertos historiadores de la Filosofía suelen pasar de largo, ó poco menos, cuando se trata de Durando, mientras que se detienen con fruición ante los nombres de Abelardo y de Occam, á los cuales ensalzan á porfía, presentándolos como los únicos representantes y defensores de los derechos de la razón humana durante la Edad Media. ¿Por qué así? ¿Por qué esta preferencia exclusivista en favor de Abelardo y de Occam, siendo así que Durando trabajó más que éstos con el ejemplo y por escrito en el terreno práctico y en el de la teoría, y con sentido más

amplio en favor de la independencia de la razón y de la libertad de la ciencia? *Cur tam varie?*

La razón es muy sencilla. Durando dice y enseña que cuando se trata de ciencias naturales, es decir, de ciencias ó conocimientos que no pertenecen al orden sobrenatural, la autoridad de Aristóteles y de cualesquiera otros filósofos debe subordinarse á la verdad conocida y á los fundamentos racionales: Durando dice y enseña que cuando se trata de esta clase de ciencias, la razón y la experiencia son las que deben servir de guía y norma para reconocer la verdad, y no la autoridad de éste ó aquel doctor, por célebre y autorizado que sea, y que obrar de otra manera es hacer violencia á la razón humana, y cerrar el camino al desenvolvimiento de ésta y á los progresos de las ciencias: Durando dice y enseña que en las cosas que no tocan á la fe, cualquiera autoridad humana debe tenerse en poco cuando brilla *(parvipendatur omnis humana auctoritas quando per rationem elucescit contraria veritas)* ó se presenta con claridad á la razón la verdad contraria. Empero si Durando dice y enseña todo lo dicho; si es cierto que Durando repite y protesta con enérgica y hasta elegante frase que está resuelto á no anteponer á la razón la autoridad de ningún hombre, teniendo presente que es justo y santo honrar ante todo á la verdad que es invocada por toda la tierra, y que recibe las bendiciones del cielo mismo *(nullius hominis auctoritatem rationi praeferimus, attendentes, quod omnibus existentibus amicis, sanctum est praehonorare veritatem, quam omnis terra invocat, coelum etiam ipsum benedicit)* ó de Dios, también es cierto que el ilustre obispo de Meaux dice y enseña que en las cosas que tocan á

la fe, debemos atender y asentir á la autoridad de la Sagrada Escritura, antes que á cualquier razón humana *(in his quae fidem tangunt, plus acquiescere debeamus auctoritati Sacrae Scripturae, quam quicumque rationi humanae)*; protesta que es su ánimo no escribir ni enseñar nada que se oponga á la Santa Escritura *(hunc modum, Deo adjuvante, tenere volumus, ut nihil scribamus vel doceamus, Sacrae Scripturae dissonum)*, y concluye sujetando sus ideas y doctrina al juicio y decisión de la Iglesia (1) católica, á la que pertenece interpretar y decidir las cosas pertenecientes á la fe de Jesucristo.

En una palabra: Durando abogó por la libertad de la ciencia y por la independencia de la razón, pero sin traspasar los límites del principio católico; sin conceder á la razón humana independencia de la razón divina; sin rebelarse contra la autoridad de la Iglesia ni contra el Pontificado, mientras que el amante de Eloísa y el cortesano de Luís de Baviera no se cuidaron de mantenerse dentro de la esfera del catolicismo, quisieron sobreponer la razón humana á la revelación divina, se rebelaron contra la Iglesia y atacaron al Pontificado. Lo que el racionalismo busca y aplaude en Abelardo y Occam, no es precisamente la libertad de

(1) He aquí sus palabras, que son muy propias de un escritor católico, y que en medio y á pesar de sus alardes de independencia y libertad de pensamiento, le separaron siempre de los escritores heterodoxos: «Quod si per ignorantiam vel inadvertentiam aliquid dissonum (Scripturae Sacrae) scriberemus, ipso facto pro non scripto habeatur. Et quia interpretatio dubiorum Sacrae Scripturae ad sanctam Ecclesiam Romanam et Catholicam pertinet, omnia opera nostra hujus libri ac sequentium, ejus correctioni totaliter supponimus.» *Prol. in Sentent.*, cuest. 1.ª

la ciencia ó la independencia de la razón, sino que busca y aplaude al propagandista del error teológico, al que ataca y niega los dogmas católicos, al detractor de la Iglesia y de sus instituciones, y, sobre todo y más que todo, al enemigo del Pontificado, al amigo y fautor del poder civil, encarnado en el emperador germánico, que persigue á la Iglesia y se rebela contra el Vicario de Cristo.

§ 75.

CUARTO PERÍODO DE LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA, Ó SEA EL PERÍODO DE DECADENCIA.

Las semillas crítico-escépticas de Escoto, y más todavía su tendencia formalista y sutilizadora, que sus discípulos se encargaron de ampliar y desenvolver; la confusión introducida en las ciencias, á consecuencia de los métodos cabalísticos y de las excentricidades de lenguaje que Raymundo Lulio había promovido y fomentado; las opiniones atrevidas y la tendencia innovadora de Durando, debían preparar el camino, y lo prepararon, en efecto, para el movimiento de decadencia que se inició y tomó cuerpo durante el primer tercio del siglo XIV. En el orden intelectual, el nominalismo y el escepticismo representan la encarnación y como el principio generador de este movimiento de decadencia, pues fueron ellos los que, en unión con algunas circunstancias especiales del medio ambiente y del estado social de la Europa, hicieron brotar con vigor y desenvolvieron en grande escala los gérmenes de este-

rilidad y decadencia incubados por la doctrina, los métodos y las tendencias ó aspiraciones de los tres escolásticos arriba citados. De aquí la esterilidad relativa de esta cuarta época, en que ya no aparecen los grandes escritores y filósofos de la anterior; de aquí las tendencias escépticas, las aberraciones panteistas y las exageraciones místicas, que aparecen y dominan en esta época, como reacciones y protestas contra las sutilezas, las abstracciones y el formalismo excesivo de algunos escolásticos. De aquí también esa concepción estrecha de la religión, de la moral y de la ciencia en las muchedumbres y los pueblos; esas luchas intestinas entre Papas y antipapas, entre Pontífices y Concilios, y esa preocupación popular que poblaba la atmósfera de espíritus y apariciones divinas, que rodeaba al hombre de brujas, duendes y operaciones mágicas, y que convertía la historia en leyenda maravillosa y fantástica.

La exagerada libertad del pensamiento, la tendencia á separar la Filosofía de la Teología, la hostilidad más ó menos latente de la razón humana contra la razón divina, que encontramos en los iniciadores y en los representantes de esta época, trajeron consigo los alardes de independencia y los ensayos de rebelión del poder civil contra el poder religioso, y del poder episcopal contra el poder pontificio. El nominalismo, sistema esencialmente materialista y sensualista, influyó en la corrupción de las costumbres y relajación de la moral, mientras que el criticismo escéptico provocaba las exageraciones del misticismo, así del científico como del popular, y producía por reacción las leyendas fabulosas y destituídas de espíritu crítico, y por ende de es-

píritu verdaderamente cristiano, el cual gravita espontáneamente hacia la verdad, que le sirve de base y de alimento.

Cierto que aparecen en esta época, que abraza los siglos XIV y XV en su mayor parte, algunos nombres más ó menos ilustres; pero estos nombres distan mucho de poder compararse con los de Alberto Magno y Santo Tomás, Roger Bacón y San Buenaventura, Enrique de Gante, Egidio Romano y Escoto, ni siquiera con los de Vicente de Beauvais, Raimundo Lulio y Durando. La escolástica degeneró evidentemente en estos siglos, porque la acción deletérea del nominalismo y del escepticismo inficionó la moral y las costumbres, después de haber inficionado la Filosofía y la ciencia; y por una especie de reacción, muy natural en semejantes casos, la moral y las costumbres obraron á su vez de una manera perniciosa sobre la ciencia y la Filosofía. Esta acción y reacción entre el orden intelectual y moral; esta repercusión recíproca entre la Filosofía y las costumbres, explican, representan y sintetizan las causas y efectos principales de la decadencia de la Filosofía escolástica durante esta época.

Aunque sí las principales, no fueron éstas las únicas causas de la decadencia que nos ocupa: influyeron también en su origen, y sobre todo contribuyeron eficazmente á su consolidación y desarrollo, el averroismo, y lo que pudiéramos llamar el romanismo jurídico. Porque, en efecto, á contar desde los primeros años del siglo XIV, vemos á los cortesanos y legistas ensalzar á porfía los principios y teorías del Derecho romano, pero sobre todo vémoslos poseídos del mayor entusiasmo en favor de sus ideas cesaristas, trabajando sin descanso

para propagarlas en las escuelas, y más todavía para inspirarlas y arraigarlas en el ánimo de los príncipes y reyes.

Por lo que hace á la perniciosa influencia que en el orden intelectual y moral debió ejercer el averroismo, basta recordar:

a) El prestigio y la influencia preponderante que adquirió en varias escuelas de la Europa, y principalmente en la de Padua;

b) La tendencia esencialmente naturalista y racionalista de este sistema, cuyo fundador fué considerado por sus correligionarios como materialista, y poco menos que ateo.

Esta decadencia de la Filosofía escolástica, iniciada, favorecida y desarrollada por todas las causas dichas, fué acrecentándose con el transcurso del tiempo, llegando en cierto modo á su período álgido durante el siglo xv. Y en verdad que para demostrar que la Filosofía escolástica había llegado á un estado lamentable de postración y decadencia en el siglo citado, y principalmente en su última mitad, bastarían, á falta de otros indicios, esos extensos y pesadísimos comentarios sobre los libros de Aristóteles y las *Súmulas* de Pedro Hispano (1), publicados, ó, mejor dicho, impresos

(1) Bastará citar como ejemplos y tipos de la especie los siguientes: —*Parisiensis magistri Joannis de Magistris, summularum Petri Hispani glosulae exactissimae ad menten Doctoris Subtilis.* En 1490 se imprime en Venecia otro escrito del mismo, no menos pesado, sutilizador y extenso que el anterior, con el siguiente título: *Quaestiones perutiles supra tota philosophia naturali, magistri Joannis de Magistris doctoris parisiensis, cum explanatione textus Aristotelis, secundum mentem doctoris subtilis Scoti.*

Al año siguiente se imprimieron los *Sophismata magistri Enti-*

á últimos de aquel siglo, y que representan la marcha y el espíritu general de la Filosofía durante la mayor parte de los siglos XIV y XV. Al pasar la vista por esta clase de libros, se comprenden y excusan, ya que no se justifiquen las diatribas y las burlas sarcásticas de Erasmo y de sus contemporáneos.

§ 76.

OCCAM.

Guillermo Occam ú Ockam nació en el último tercio del siglo XIII en Inglaterra, condado de Surrey, y, según la opinión más probable, murió en Munich en 1347. Vistió el hábito y profesó en la Orden de San Francisco, en la que tuvo por maestro á Escoto, cuyo criticismo heredó, y cuyas tendencias escépticas afirmó y desenvolvió en gran manera, combinándolas con la concepción nominalista, que puso de nuevo en boga.

El carácter crítico-escéptico é innovador de su doctrina, refléjase en las vicisitudes de su vida inquieta y azarosa. Condenado y rechazado por su Orden como partidario de las teorías de Miguel de Cesena sobre la pobreza voluntaria; enemigo acérrimo de la potestad

---

sberi, correcta per magistrum Ludovicum de Carera publice legentem logicam in felici studio Paduae, grueso volumen dedicado á las falacias y sofismas en todas sus fases, sin excluir las más sutiles y las más pueriles. No menos voluminoso é indigesto es el *Comentario* de Pablo de Venecia sobre una parte del *Organon* de Aristóteles, que lleva el siguiente título: *Clarissimi artium et sacrae theologiae doctoris Pauli Veneti ordinis heremitarum divi Augustini expositio in libros Posteriorum Aristotelis.*

pontificia, y apologista decidido y exagerado de la potestad real; anatematizado por la Iglesia y rechazado, ó al menos mirado con aversión por las universidades, el escritor franciscano buscó la protección de Felipe el *Hermoso* y de Luís de Baviera, poniendo su pluma á disposición de los monarcas que se distinguieron por sus querellas contra la Santa Sede, á condición de que le defendieran contra el poder eclesiástico. *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo*, dijo á Luís de Baviera, el osado discípulo de Escoto. Sus partidarios y sucesores le dieron el nombre de *inceptor venerabilis*, por haber renovado el nominalismo, y algunos le apellidaron también *Doctor invincibilis*, á causa de su ingenio fecundo en expedientes y sutilezas para atacar á sus adversarios y defender sus propias ideas.

El nombre de Occam representa, ante todo, la renovación del nominalismo, y, en efecto, el filósofo inglés se constituye en paladín y restaurador de la olvidada teoría nominalista de Roscelin, repitiendo una y otra vez que los universales carecen de realidad objetiva y son vanas abstracciones *(tales res universales omnino frustra ponuntur)*; que los nombres que llamamos universales significan directamente los individuos *(hoc nomen, homo, significat omnes homines singulares)*; que el objeto de la ciencia son los singulares *(scientia est de rebus singularibus)*; en una palabra, que el universal no es más que una voz común á muchos individuos semejantes, formada á consecuencia de la percepción de varios singulares semejantes entre sí: *Universale.... est conceptio vel vox singularibus similibus communis, quam homines efformarunt post multa singularia similia percepta.*

La teoría nominalista conduce á Occam á dos afirmaciones tan inexactas como atrevidas, pero lógicas, dado su nominalismo. La primera es que el objeto ó el resultado de la ciencia no es conocer la realidad objetiva de las cosas, sino los conceptos y proposiciones que las representan ó significan: *scientia quaelibet est tantum de propositionibus, tanquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur.*

La segunda es que las ideas arquetipas en Dios no representan las especies, sino los individuos ó existencias singulares: *ideae.... non sunt specierum, quia ipsa singularia sola sunt extra producibilia, et nulla alia.*

Á la sombra del nominalismo, amigo natural del escepticismo, Occam desenvuelve y generaliza el criticismo escéptico de Escoto, lo cual constituye otro de los caracteres fundamentales de su doctrina. Así es que apenas hay parte alguna ó sección importante de las ciencias filosóficas en que no aparezcan á cada paso sus dudas y negaciones. Si se trata de psicología, el filósofo franciscano rechaza la necesidad y existencia de las especies como medios de conocimiento; enseña que en el hombre el alma sensitiva es distinta de la racional ó intelectual, alegando, entre otras razones, que la primera es extensa y material, y, por consiguiente, no puede ser idéntica en esencia y número con la segunda (1); añade que la sensitiva se distingue también de la forma substancial de corporeidad, de manera que en el hombre existen tres formas substanciales; enseña

(1) «Eadem forma numero, non est extensa et inextensa, materialis et immaterialis; sed anima sensitiva in homine est extensa et materialis, et anima intellectiva non: ergo, etc.» *Quodlibet.* 2.º, cuest. 10.ª

que ni por la razón, ni por la experiencia, es posible demostrar que la acción de entender sea función propia y personal del alma humana, ni que ésta sea forma substancial del cuerpo *(non potest evidens fieri per rationes, sive per experientiam, quod talis anima sit forma corporis)*; enseña igualmente que, según la razón y la experiencia, el alma humana debe decirse extensa y sujeta á generación y corrupción, si bien es cierto que su incorruptibilidad es más conforme á la verdad y consta por la fe: *licet secundum fidem et veritatem ponatur quod ista sit anima intellectiva quae est forma incorruptibilis, tamen talis (homo sequens rationem naturalem) diceret, quod est forma extensa, et generabilis et corruptibilis; et non videtur quod experientia aliam formam concludat.*

Si se trata de moral, Occam enseña que la rectitud moral de la ley natural depende de la libre voluntad de Dios, y esto, no ya sólo en cuanto á los preceptos de la segunda tabla, como decía Escoto, sino en cuanto á todos ellos, sin excluir al primero, puesto que Dios puede separar la malicia moral, no solamente del hurto y adulterio, sino del odio de Dios *(odium Dei)*, y esto de tal manera, que semejantes actos podrían ser meritorios por parte del hombre, si Dios mandara ejecutarlos: *possunt fieri a Deo sine omni circumstantia mala annexa, et etiam meritorie possent fieri a viatore, si caderent sub praecepto divino.*

Con respecto á la libertad, condición necesaria de la moralidad, mientras que por una parte reconoce que su existencia y realidad consta por la experiencia, afirma que la razón natural es impotente para probar la existencia de la libertad humana: *utrum possit pro-*

bari sufficienter quod voluntas sit libera.... dico, quod non potest probari per aliquam rationem.

Si desde el terreno de la moral y de la psicología pasamos á la teodicea, aumenta, en vez de disminuir, el escepticismo de Occam. El discípulo de Escoto nos dice que si por Dios se entiende un ser sobre el cual no hay otro superior ó más perfecto, la razón puede demostrar su existencia; pero si por Dios se entiende un ser más noble y perfecto que todo otro ser distinto de él, en este caso, y bajo este punto de vista, no es posible conocer con evidencia que Dios existe: *non potest sciri evidenter quod Deus est.*

Las dificultades y vacilaciones con que tropieza Occam al tratarse de la existencia de Dios suben de punto, ó, mejor dicho, desaparecen por completo, al tratar de sus atributos, afirmando resueltamente la impotencia de la razón humana para demostrar la unidad de Dios, la cual sólo nos es conocida por la fe: *ex hoc non sequitur quod possit demonstrari, quod tantum unum est tale, sed hoc fide tantum tenemus.*

Dicho se está de suyo, que si la razón es impotente para conocer y demostrar la unidad de Dios, lo será igualmente para conocer y demostrar los demás atributos divinos. Que Dios es infinito, que es omnipotente, que conoce todas las cosas dentro y fuera de su esencia, que es causa inmediata ó mediata de todas las cosas, que es causa final de todos los agentes, cosas son á que podemos asentir por razones más ó menos probables, pero no conocer ni asentir á ellas con certeza, sino en virtud de la fe ó revelación divina. Tal es la doctrina del filósofo franciscano, el cual lleva su escepticismo hasta el punto de negar á la razón hu-

mana la posibilidad de demostrar que Dios es causa eficiente de algún efecto : *dico quod non potest probari naturali ratione , quod Deus sit causa efficiens alicujus effectus.*

Á este tenor Occam sigue arrojando la duda sobre todo género de cuestiones y sobre los problemas más capitales de la Filosofía. Aun en los casos en que acepta alguna solución determinada ; en que se decide por ésta ó aquélla doctrina , lo hace casi siempre con fórmulas y restricciones que tienden á excluir la certeza científica: *Non potest probari sufficienter quod Deus sit causa finalis agentis naturalis*, *etc.* — *Dico ad istam quaestionem quod sic , sed difficile est hoc probare.— Neutra pars quaestionis potest sufficienter probari :* tales son las frases con que se tropieza á cada paso en sus escritos.

Estas tendencias tan explícitamente escépticas , en unión con el principio nominalista puro, cuyas relaciones íntimas y lógicas con el materialismo no son un misterio para los hombres de la Filosofía y de la ciencia , arrastraron y condujeron al discípulo de Escoto al terreno materialista. Cierto que la fe católica le impide caer en el abismo que se abre á sus pies; pero no es menos cierto que la tesis materialista se presenta como la consecuencia legítima , como corolario lógico de su doctrina, considerada ésta en el orden puramente racional y filosófico , con abstracción del orden revelado y sobrenatural. Porque la verdad es que cuando se afirma terminantemente que la razón y la experiencia , no solamente son impotentes para demostrar que el alma humana es incorruptible, sino que , ateniéndonos á ellas, más bien debería concluirse y afirmarse que está

sujeta á generación y corrupción, y que es una cosa extensa, se entra de lleno en el terreno materialista, sobre todo cuando se añade, como añade el filósofo inglés, que ni siquiera podemos saber que existe en nosotros una alma inteligente, inmaterial, y que la acción de entender propia de la misma se verifique en nosotros (1), ó que no pueda pertenecer á una forma ó alma corruptible y extensa, si nos atenemos únicamente á la razón natural y á la experiencia. Lo cual vale tanto como decir que, en el orden filosófico y científico, no hay distinción real ni menos esencial entre el hombre y los brutos, y que no consta la espiritualidad é inmortalidad del alma humana.

Nada diremos acerca de sus teorías en orden á la naturaleza, extensión, límites y relaciones de la potestad imperatoria y de la potestad pontificia, y entre los poderes civiles y los eclesiásticos, en atención á que son cuestiones que no pertenecen directamente á la Filosofía. Sus ideas sobre estas materias se resienten evidentemente de su tendencia nominalista y de las vicisitudes y condiciones especiales de su vida, tendencia y vicisitudes que explican sus atrevidas opiniones acerca de la subordinación del pontificado al imperio, y acerca de la potestad excesiva é ilimitada que

---

(1) «Intelligendo per animam intellectivam, formam immaterialem incorruptibilem.... non potest evidenter sciri per rationem vel per experientiam quod talis forma sit in nobis, neque quod intelligere talis substantiae proprium sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis.... Ad principale (argumentum) responderet sequens rationem naturalem, quod experimur intellectionem in nobis quae est actus formae corruptibilis et corporeae : et diceret consequenter quod talis intellectio recipitur in forma extensa.» *Quodl.* 1.°, cuest. 10.

concede al poder civil ó temporal, no ya sólo en las cosas temporales, sino también en las que se hallan íntimamente ligadas con las cosas de la Iglesia (1) y con su autoridad divina.

De aquí que en sus escritos, y principalmente en el que lleva por título *Super potestate Summi Pontificis octo quaestionum decissiones*, se tropieza á cada paso, no ya sólo con ideas y conclusiones del regalismo más exagerado, sino con teorías que bien pueden calificarse de revolucionarias y cismáticas. Porque Occam no se contenta con atribuir á los Reyes la facultad de intervenir en lo referente á la inmunidad de lugares sagrados y personas eclesiásticas; no le basta al filósofo inglés conceder á los príncipes seculares la facultad de señalar los lugares en que debe verificarse la ordenación de clérigos *(in quibus locis clerici debeant ordinari)*, ó conferirse los órdenes sagrados, la de legislar acerca de la adoración de la Cruz y custodia de las reliquias de los mártires *(ubi Sancta Crux et reliquiae martyrum debeant observari)*, y hasta la de ordenar y disponer el castigo del Prelado que reitera el sacramento del Bautismo *(quis debeat punire antistitem iterantem sacramentum baptismi)*, y la persona ó juez que debe proceder á este castigo: al discípulo de Escoto, repito, no le basta lo dicho, sino

(1) Asi vemos que, después de haber probado á su manera y alegando las leyes promulgadas por Justiniano acerca del Papa, de los clérigos y de las cosas eclesiásticas, Occam concluye indicando que no sin razón aquel Emperador se juzgó superior al Papa y á los eclesiásticos: «Igitur, leges condendo privatas et alias multas de clericis et rebus eorum, ac eis libertatem, et immunitates, et privilegia indulgendo, indicavit aperte quod se superiorem Papa et clericis reputavit.» *De potest. Sum. Pontif.*, cuest. 1.ª, cap. XII.

que completa y corona la tesis regalista, en su sentido más exagerado y absoluto, afirmando paladinamente:

a) Que la obediencia general que los fieles cristianos deben al Papa, se entiende solamente de las cosas que son necesarias á la congregación ó sociedad cristiana, y aun esto respetando los derechos y libertades de los demás.

b) Que aunque el juzgar autoritativamente acerca de esto pertenece al Papa, pertenece á los hombres sabios y prudentes juzgar de esa necesidad y violación de libertades y derechos en el orden doctrinal ó en el terreno de la ciencia y de la realidad.

c) Que en el caso de que el Papa incurra en error acerca de lo dicho, los hombres sabios y poderosos, y en general cualquiera que conozca el error del Papa, no solamente pueden, sino que deben y están obligados á resistir (1) y oponerse á las disposiciones ó mandatos del Papa, cada cual en su esfera y de la manera que le sea posible.

---

(1) Al argumento alegado por los defensores de la potestad pontificia, diciendo que los fieles deben obedecer al Papa en todo ó sin excepción, Occam contesta que «necesse est sine omni exceptione obedire Papae in his quae necessaria sunt congregationi fidelium, salvis juribus et libertatibus aliorum. Et si quaeratur quis habet judicare quae sint illa necessaria congregationi fidelium, respondetur quod hoc judicare per simplicem notitiam vel doctrinam, spectat ad sapientes in lege divina peritos et in hujusmodi scientiis et rationis judicio eminentiam habentes, quicumque sint, sive subditi, sive praelati, sive saeculares, sive religiosi. Hoc autem auctoritative (ut videtur) judicare, principaliter spectat ad Summum Pontificem de consilio sapientum. Quod si in judicio erraverit, sapientes, imo quicumque errare cognoverint, resistere obligantur pro loco et tempore et aliis circumstantiis, et quantum licet unicuique pro gradu suo et statu suo.» *De Potest. Sum. Pont.*, cuest. 1.ª, cap. XVI.

§ 77.

CRÍTICA.

Despréndese de las indicaciones que se acaban de hacer, que Occam no se limita á rechazar la concepción más ó menos exagerada que algunos de sus antecesores tenían acerca de la potestad pontificia en sus relaciones con la civil, sino que su doctrina entraña el *virus* pernicioso de la moderna teoría sobre la omnipotencia del Estado, y que la teoría del protegido y amigo de Felipe el Hermoso y Luís de Baviera contiene las semillas del derecho moderno ó revolucionario, sentando á la vez las premisas naturales y lógicas del cesarismo avasallador de los derechos legítimos de la Iglesia en nuestros días. Ya dejamos indicado que estas ideas secularizadoras y estas tendencias anticristianas contienen la clave de los elogios que á Occam suelen tributar ciertos historiadores de la Filosofía y muchos críticos racionalistas.

Si desde este terreno político-eclesiástico y jurídico pasamos al terreno propiamente filosófico, vemos que la doctrina de Occam representa igualmente la protesta y rebelión contra el espíritu, las tendencias y la doctrina general de la Filosofia escolástica, considerada en su propia naturaleza y en sus representantes más legítimos. Ésta, adoptando la solución realista, salva la dignidad de la ciencia, salva su objeto propio, que es lo universal, lo necesario é inmutable, y salva también la certeza científica; Occam destruye todo esto por medio del nominalismo y del escepticismo, carac-

teres principales de su doctrina. La Filosofía escolástica, al alejarse del escepticismo, rechazaba igualmente el tradicionalismo fideista, defendiendo las fuerzas y derechos de la razón humana, sin atentar por esto contra los derechos de la revelación: Occam, arrastrado por su tendencia escéptica, se refugia en el seno del fideismo tradicionalista, pero después de haber inferido graves heridas á la razón humana y á la ciencia, rebajando su poderío, sus fuerzas naturales y su legitimidad.

Si el espiritualismo y el teismo son caracteres fundamentales y universales de la Filosofía escolástica, bien puede decirse que la Filosofía de Occam entraña un fondo incontestable de sensualismo materialista y de ateismo positivista, si se tienen en cuenta sus indicaciones y afirmaciones acerca del alma humana y acerca de Dios, en cuanto capaces de ser conocidos por la razón y la ciencia. Si consideramos á Occam con abstracción de la fe cristiana que procura conservar; si se fija la atención en su doctrina, prescindiendo de las reservas que le impone la profesión del Cristianismo y de sus dogmas, se verá que su psicología y su teodicea tienen poco que envidiar á la psicología y teodicea de los positivistas contemporáneos, á los cuales da también la mano su teoría acerca de la moralidad variable ó contingente de la ley natural, concepción que está muy en armonía con las teorías utilitarias y evolucionistas que han venido y vienen sucediéndose en la historia de la Filosofía del siglo pasado y presente.

En resumen y en realidad, el discípulo de Escoto produjo una gran desviación en la Filosofía escolástica, comunicándole una dirección menos sobria, y, so-

bre todo, menos cristiana que la que antes tenía. La Filosofía del franciscano inglés representa y entraña, no solamente la degeneración y el falseamiento de la Filosofía escolástica, sino el origen primero, los antecedentes lógicos más ó menos latentes de la moderna Filosofía anticristiana, considerada en sus tendencias crítico-escépticas, en sus conclusiones positivistas y ateistas, en su moral utilitaria y variable, en su psicología materialista, en su política secularizadora y cesarista, y hasta en su elemento revolucionario y en su levadura anárquica.

Porque la verdad es que cuando Occam decía y proclamaba en alta voz que era, no solamente lícito, sino obligatorio, resistir y oponerse á las disposiciones y mandatos del Sumo Pontífice; cuando sometía el juicio de éste al juicio de sus inferiores; cuando afirmaba que todos los fieles, ora fuesen príncipes ó súbditos, ricos ó pobres, simples sabios ó prelados, podían y debían erigirse en jueces del Papa y de sus errores, y oponerse y resistir con todas sus fuerzas y por todos los medios, no hacía más que proclamar el principio de insurrección, la tesis revolucionaria y anárquica. Mientras que esta doctrina contra el Papa sirvió para menoscabar su autoridad y sus derechos, los reyes y magistrados, los magnates, los legistas y los políticos la aplaudieron con ambas manos y la llevaron á la práctica. Arrastrados por el orgullo, la ambición de mando, la codicia y la soberbia, no pudieron ó no quisieron comprender, no acertaron á prever que sus aplausos y sus empresas contra la autoridad del Papa eran aplausos y empresas contra su propia autoridad y contra toda potestad social. En su imbecilidad é imprevisión, no com-

prendieron que el grito de guerra lanzado contra el Papa por el cortesano de Luís de Baviera, era á la vez el grito de guerra lanzado contra los reyes. Que si los fieles cristianos tienen derecho para juzgar al Vicario de Jesucristo y rebelarse contra él, con mayor razón podrán los pueblos juzgar á los reyes y rebelarse contra ellos, y quedar rotos los lazos que constituyen y afirman el orden social. En el fondo de la doctrina de Occam sobre esta materia, palpita y resuena la voz de Proudhon, proclamando la anarquía universal: á la palabra del antiguo enemigo de la potestad pontificia, responde como eco y corolario legítimo, aunque lejano, la del autor de las *Contradicciones económicas* cuando escribe: *Je suis anarchiste.*

§ 78.

LA ESCUELA REALISTA.—ROBERTO HOLKOT.

Al mismo tiempo que Occam resucitaba el antiguo nominalismo y comunicaba á la Filosofía esta dirección, seguida y desarrollada después por gran parte de los filósofos que le sucedieron, no faltaron escritores que sostuvieron con brío el honor y prestigio de la escuela realista, entre los cuales merecen especial mención los siguientes:

a) Tomás Bradwardin, natural del condado de Chester, profesor de Teología en el colegio de Morton y más tarde arzobispo de Cantorbery, en donde falleció dos años después de Occam, ó sea en 1349, dejando fama merecida de filósofo y de teólogo.

En su obra principal, que lleva por título *De Causa Dei contra Pelagium, et de virtute causarum*, Bradwardin expone y sigue con bastante fidelidad el pensamiento de Santo Tomás, no sólo en la cuestión de los universales, sino en todas las que toca en sus escritos. Así, vémosle adoptar hasta la teoría especial de Santo Tomás en orden á la premoción física, afirmando que Dios obra inmediatamente en todas las acciones de las causas finitas, y hasta de una manera más inmediata que estas: *nulla res potest aliquid facere nisi Deus per se et immediate faciat illud idem, imo et immediatius quolibet alio faciente.*

b) *Walter* ó Gualterio Burleigh, compatriota y contemporáneo de Occam, combatió su teoría nominalista, á la cual apellida *via modernorum*, en sus comentarios sobre la física de Aristóteles.

c) *Roberto Holcot*, ó más bien Holkot (1), fué también religioso de Santo Domingo, contemporáneo de Occam, y falleció en 1349, después de haber sido profesor de Teología en la universidad de Oxford. Como su compatriota Bradwardin, defendió el realismo y la doctrina de Santo Tomás, del cual, sin embargo, se separa alguna vez en puntos, ó secundarios, ó de dudosa interpretación. Así vemos que, no sólo admite la posibilidad de un mundo mejor, en el sentido general del Doctor Angélico, sino que, concretando la cuestión,

(1) Asi aparece escrito en la antiquísima edición de sus obras, hecha en 1497, cuya portada es del tenor siguiente: *Magistri Roberti Holkot super quatuor libros sententiarum quaestiones.—Quaedam conferentiae.—De imputabilitate peccati quaestio longa.—Determinationes quarundam aliarum quaestionum.*

dice que este optimismo relativo puede referirse á la creación de otro mundo diferente del actual, ó con diferencia específica, ó con diferencia numérica solamente: *Deus potest facere mundum alium ab isto perfectiorem isto, et ejusdem speciei, solum numero differentem ab isto. Secundo, quod potest facere alium perfectiorem, alterius speciei.*

Pero lo que hay más curioso y digno de notarse en Holkot, es su discusión acerca de la noción de causa, pues el filósofo dominico, preludiando á la teoría de Hume y otros modernos sobre este punto, afirma que no es posible al hombre conocer con certeza, sino á lo más de una manera más ó menos probable, que una substancia ó cosa finita es causa eficiente de otras. Así es que, después de aducir y discutir las razones ó fundamentos que suelen alegarse para establecer la causalidad eficiente y su cognoscibilidad, concluye diciendo que no es posible el conocimiento cierto acerca de este punto: *ergo non est possibile homini scire quae res est causa effectiva alterius, vel scire an aliqua res creata sit causa alterius: ideo dico in hoc articulo, quod nulla est regula ad probandum certitudinaliter unam rem esse causam effectivam alterius, sed tenetur probabiliter quod a est causa b, quando videmus quod posito communiter in diversis locis et temporibus aliquo tali quale est a, statim invenitur aliquid tale quale est b.*

Como se ve por estas palabras, que no son más que la conclusión del examen y discusión sobre este punto, Hume pudo hallar en el filósofo dominico del siglo XIV los antecedentes y las bases de su crítica de la idea de causalidad.

Debe advertirse, sin embargo, que Holkot no extiende ni aplica esta doctrina á la voluntad, en la cual reconoce la razón de causa eficiente de sus actos; y contestando á los que objetaban que podría Dios producir el acto de la voluntad sin el concurso ó influjo de ésta, responde oportunamente que, admitida esta hipótesis, semejante realidad ó acto no sería ni podría llamarse acto de la voluntad, porque Dios no puede hacer que una cosa producida por él sin cooperación de la voluntad sea acto de la voluntad: *quando dicitur quod Deus potest facere actum voluntatis, circumscripta omni alia causa, dico quod rem quae est actus voluntatis, Deus posset facere sine voluntate concausante; sed non potest facere quod illa res sit actus voluntatis, voluntate non causante* (1).

El concepto de la libertad y el concienzudo análisis que el escritor dominico hace de la misma, son acaso los más filosóficos y completos que se encueutran en la historia de la Filosofía escolástica. Entre otras cosas notables, dice que la libertad conviene á la voluntad humana por su propia naturaleza, siendo interna y esencial á la misma, de tal manera, que Dios no

(1) Roberto Holkot puede considerarse también como el primer impugnador serio de las opiniones de Occam, refutado frecuentemente por él, aun con respecto á puntos de importancia secundaria, como, por ejemplo, cuando se trata de fijar la inteligencia y la mente de Aristóteles en una cuestión dada. «Utrum Deus sit causa effectiva omnium aliorum a se.... Primo videndum quid de illa quaestione senserint philosophi.... Quantum ad primum dicit Ockam, quod intentio philosophi est quod sic, et hoc probat tali ratione.... Sed contra illa arguo, quod non est de mente Aristotelis, etc.» *Determinat. quar. quaest.*, cuest. 11.ª, art. 1.º

puede separarla de la voluntad (1) del hombre. Su definición ó idea de la libertad coincide con la que los teólogos y filósofos de siglos más recientes han solido dar generalmente, siendo acaso el primero que la formuló en este sentido (2), que por cierto ha dado origen á disputas y controversias sobre su exactitud científica.

Holkot, que fué, á no dudarlo, uno de los hombres más ilustrados de su época, escribió también de estudios bibliográficos, pudiendo considerarse como el primer bibliófilo de su siglo y el primero que se ocupó de una manera seria y formal de esta clase de estudios. Es cosa averiguada que la curiosísima obra que lleva por título *Philobiblon seu de amore librorum et institutione bibliothecarum*, es debida á la pluma del dominico inglés, aunque se publicó con el nombre de Ricardo de Bury.

§ 79.

ESCUELA OCCAMISTA Ó NOMINALISTA.

Los esfuerzos de Bradwardin, Holkot y demás sostenedores del realismo, fueron impotentes para conte-

(1) «Quod autem voluntas non sit libera per rem additam sibi, sicut dicimus quod aqua est calida, vel aer est lucidus per res additas, probabo quia si sit alia res, Deus posset eam separare a voluntate; consequens est falsum, quia tunc foret voluntas non rationalis, et non potentia rationalis.» *Comm. in quat. libros Sent.*, lib. 1, cuest. 3.ª, art. 1.º

(2) «Libertas, escribe, est potestas quaedam qua voluntas, concurrentibus omnibus causis requisitis ad suum effectum, habet quod possit cum eis coagere, et ponere actum suum in effectum, vel non ponere.» *Ibid.*, art. 2.º

ner el movimiento nominalista, debido á la vigorosa iniciativa de Occam, cuya doctrina en general, y con particularidad la dirección nominalista, déjanse sentir más ó menos en gran parte de los filósofos y escritores filosóficos que le sucedieron en los siglos XIV y XV. Son los más notables entre estos:

a) *Ricardo Suisset*, físico y matemático á la vez que filósofo, el cual, llevado de sus aficiones físico-matemáticas, pretendió someter á una especie de cálculo las formas substanciales, sus grados de perfección, sus fuerzas y potencias. Fué también uno de los que más contribuyeron á la decadencia de la Filosofía con su *Arte cabalística*, y, sobre todo, con sus sutiles cuanto inútiles cuestiones *De minimo et maximo*, tan justamente ridiculizadas y tan enérgicamente reprobadas por Melchor Cano dos siglos después. Verdad es que Suisset no hizo más que seguir el ejemplo y desarrollar las semillas que le había dejado Occam, en cuyas obras encuéntranse ya, ó indicadas, ó formuladas, esta clase de cuestiones inútiles que tanto contribuyeron á la degeneración y descrédito de la escolástica.

b) *Juan Buridan*, rector que fué de la universidad de París, y famoso, más que por sus escritos, por el argumento del *asno* que se le atribuye (1), adoptó la teoría nominalista de Occam, y hasta se dice que las

(1) Para probar que la voluntad libre, colocada entre dos motivos ó bienes iguales, no puede elegir ninguno y permanecería en perpetuo equilibrio sin obrar, decíase que un asno hambriento colocado á la vista de dos sacos de cebada que le atrajesen ó excitasen en igual grado su apetito, moriría de hambre, sin inclinarse al uno más que al otro. Este argumento *a simili*, que con razón ó sin ella se atribuyó al rector de la universidad de Paris, es lo que se llamó *el asno de Buridan*.

persecuciones que por este motivo sufrió le obligaron á abandonar su patria. Comentó parte de las obras de Aristóteles, y en la que escribió con el título de *Summa de Dialectica*, pone especial cuidado en explicar el valor, el uso y las aplicaciones de los términos, únicos universales que reconocían los occamistas, y de aquí el nombre de *terministas* que se dió frecuentemente á los nominalistas posteriores á Buridan.

c) *Alberto de Sajonia*, en sus *Quaestiones in libros de coelo et mundo:* el superior general de los Agustinos *Gregorio de Rímini*, en sus *Comentarios* sobre las sentencias de Pedro Lombardo, con algunos otros de menor nombradía, siguieron también la dirección nominalista de Occam.

d) Empero el más notable, á la vez que el más fiel é importante entre los discípulos y partidarios de Occam, es, á no dudarlo, *Gabriel Biel*, natural de Spira, en Alemania, profesor de Filosofía y Teología en la universidad de Tubinga, á cuya fundación contribuyó eficazmente con sus recursos y con su enseñanza, falleciendo en el año de 1495. Puede sospecharse con bastante fundamento que la dirección nominalista y la levadura crítico-escéptica que este discípulo de Occam depositó en el seno y las venas de la universidad de Tubinga, fomentadas y desenvueltas por el padre de la Reforma, y continuadas á través de los siglos por el principio y las tendencias racionalistas inherentes y como connaturales al protestantismo, han influído poderosamente en el origen y desarrollo de la exégesis naturalista y de las tendencias racionalistas que caracterizan á la escuela teológica protestante de Tubinga.

Porque es preciso no olvidar que Lutero, el cual vivía ya y había hecho parte de sus estudios cuando Biel bajó al sepulcro, solía gloriarse de ser discípulo y partidario de Occam y de seguir sus principios nominalistas (1), que á la sazón dominaban en las escuelas.

Biel, lejos de ocultar su predilección por Occam, dice terminantemente que su propósito es seguir y compendiar la doctrina de este maestro, á quien apellida indagador acérrimo de la verdad: *nostri propositi est dogmata et scripta.... Williel. Occam anglici, veritatis indagatoris acerrimi abreviare.* De aquí el título que dió á su obra de *Epitome et collectarium circa quatuor Sententiarum libros*, y de aquí también el propósito y cuidado de resolver las cuestiones no tratadas por Occam, en armonía con los principios del mismo (2) y sin apartarse de sus ideas.

Después de estas indicaciones, excusado parece decir que Biel sigue paso á paso y con fidelidad escru-

(1) Aparte de otros testimonios acerca de esto, tenemos el autorizado y nada sospechoso de Bayle, en cuyo *Diccionario* encontramos el siguiente pasaje, tomado de una disertación escrita poco después de la muerte de Lutero, disertación pronunciada en Alemania, y que Bayle atribuye á Gretser, al recibir el grado de Doctor en Teología. He aquí los términos en que se expresa, al hablar del fundador del protestantismo: «Et ne ignoraremus in quam scholasticae theologiae familiam nomen dederit (Lutherus), alibi nobis exponit, cum dicit se Occami castra secutum, cujus sectatores, tempore Lutheri, vulgo *Terministae* audiebant, longeque ac late in scholis regnabant, teste ipso Luthero, qui palam scribit se Occamicae seu modernorum sectae, placita et dogmata.... penitus imbibita habere.» *Diction.*, etc., art. Lutero, nota 2.ª

(2) «In aliis vero ubi parum vel nihil scripsit, aliorum doctorum sententias *a dicti doctoris principiis non deviantes*, quantum potero, ex clarissimorum virorum alveariis in unum comportare.» *Epitome et Collect.*, prol.

pulosa la doctrina de su maestro, sin excluir sus doctrinas escépticas, y principalmente las que se refieren á la psicología. Para Biel, como para Occam, la razón es impotente para demostrar la inmortalidad del alma: *non potest demonstrari quod anima rationalis sit immortalis et incorruptibilis.*

El único problema psicológico en que Biel abandona á su maestro, es el que se refiere á la pluralidad de almas y de formas substanciales en el hombre; pues su doctrina en este punto es idéntica á la de Santo Tomás (1), apartándose, no sólo de Occam, sino también de Escoto.

Con respecto al problema ó controversia acerca de la posibilidad de la eternidad del mundo, Biel considera como más probable la afirmativa. También admite la posibilidad de un número infinito actualmente *(cathegorematice)* y de una extensión infinita.

Con respecto á la extensión y la divisibilidad de la materia, enseña que el *continuo*, ó sea la cantidad permanente, no se compone de indivisibles, pero que es divisible *in infinitum*, y, por consiguiente, que sus partes son infinitas con infinidad potencial ó *sincategoremática.*

---

(1) «In homine anima intellectiva, vegetativa et sensitiva, et forma corporeitatis, non sunt realiter distinctae, sed per unam animam indivisibilem homo intelligit, sentit, vegetat, movetur, es homo, animal, corpus, substantia.» *Epit. et Collect.*, lib. II, cuestión uni.

§ 80.

ESCUELA DOGMÁTICO-REALISTA. PEDRO DE AILLY.

Mientras que Suisset, Buridan, Gregorio de Rímini y Biel continuaban la tradición escéptico-nominalista de Occam, encargáronse otros de conservar y continuar con mayor ó menor pureza la tradición dogmático-realista de los grandes escolásticos del siglo XIII. Los principales representantes de esta dirección, sin contar los místicos de que hablaremos después, fueron un francés, un flamenco y un español.

El primero, ó sea Pedro de Ailly *(Petrus de Alliaco)*, nació en Compiègne, año de 1350; estudió en el colegio de Navarra en París, y corriendo el año de 1380 recibió el grado de doctor en Teología, facultad que enseñó en aquella universidad, después de haber escrito algunos tratados filosóficos en que se mostraba partidario de la teoría nominalista. Sus lecciones públicas, que fueron muy concurridas, contando entre sus discípulos á Gerson, no menos que sus elocuentes sermones, le acarrearon grande renombre y fama entre sus contemporáneos, que le apellidaron *Aquila doctorum Franciae*. Obispo de Puy y de Cambray sucesivamente, creado Cardenal en 1411, trabajó con celo, acaso imprudente alguna vez, en la reforma de las costumbres públicas y de la disciplina eclesiástica, y después de tomar parte en la asamblea de Pisa y en el Concilio de Constanza, falleció en Avignon en 1419 ó 1420.

Ya queda indicado que en sus primeras produccio-

nes Ailly manifestó cierta afición al nominalismo; pero en sus escritos posteriores, y sobre todo en sus Comentarios ó cuestiones sobre las *Sentencias*, que es su obra principal bajo el punto de vista filosófico, apenas quedan algunos vestigios del sistema occamista, con particularidad en lo que se refiere á la dirección escéptica que dominaba entre los partidarios del nominalismo occamista.

Porque si bien es cierto que, al tratar de la existencia y unidad de Dios, parece á primera vista que afirma la impotencia de la razón para demostrar evidentemente estas verdades, nótase por el contexto que se refiere á una evidencia clarísima é inmediata, como la de los primeros principios ó la que acompaña los hechos de conciencia. Así es que al discutir la demostración de Aristóteles basada sobre la existencia del movimiento, dice que no posee una evidencia suma, porque podría algún protervo negar la existencia ó realidad del movimiento: *non est evidens evidentia summa aliquid moveri*, *diceret enim protervus*, *quod licet sic appareat*, *tamen non est sic.*

Que esta es la mente de Ailly, dedúcese claramente de varios pasajes en que supone y afirma que la razón natural del hombre alcanza un conocimiento evidente, no sólo de la existencia y unidad de Dios, sino de otros varios atributos (1), como conoce también evidente-

(1) He aquí cómo se expresa en uno de estos pasajes: «Naturaliter possibile est, viatorem de multis veritatibus theologicis habere notitiam evidentem. Probatur, quia philosophi sequentes rationem naturalem devenerunt ad notitiam evidentem istarum veritatum: Deus est; Deus est unus, bonus, simplex, aeternus, etc.» *Quaestiones in* 1.^{m} *lib. Sent.*, cuest. 1.ª, art. 2.º

mente la inmortalidad del alma racional, su libertad y otras varias verdades que, según Occam, no pueden ser conocidas ó demostradas por las solas fuerzas de la razón humana.

En suma: el pensamiento filosófico de Ailly, lejos de representar la tendencia escéptica de Occam, representa, por el contrario, el pensamiento de la escuela dogmática, y hasta puede y debe ser considerado con justicia como uno de los adversarios más notables del escepticismo en aquella época, porque imitando á San Agustín y antes que su compatriota Descartes, reconoció el sentido íntimo como fuente y base de conocimiento y de certeza (1) con respecto á los fenómenos internos.

Añádase á esto, que hasta en el terreno jurídico y civil se separa de Occam el cardenal de Cambray, pues mientras el primero sienta las bases del cesarismo y exagera la independencia del poder civil, el segundo reprueba las tendencias y pretensiones de ciertos juristas *(civilis juris doctores)* que, arrastrados por su excesiva veneración hacia las leyes imperiales y los edictos del César, no temen despreciar las leyes del Emperador celestial y se oponen á los edictos del César Supremo: *ut pro ipsis (legibus imperatoris) venerandis, coelestis Imperatoris leges contemnant; pro ipsis defendendis, edictis Summi Caesaris contradicant.*

Ailly, además de ser uno de los primeros filósofos y teólogos de su siglo, poseyó conocimientos especia-

---

(1) «Quamlibet, escribe, cognitionem suam potest anima nostra cognoscere distincte.... Anima nostra scit distincte se scire quidquid et quaecumque ipsa scit.» *Ibid.*, art. 1.º

les en las ciencias físicas y naturales, como lo demuestran sus escritos, y como lo demuestra prácticamente el hecho de que la opinión, doctrina y autoridad de Ailly contribuyeron poderosamente á que Colón se afirmara más y más en sus ideas acerca de la existencia de tierras desconocidas y de la posibilidad de descubrirlas navegando hacia el Occidente (1); de manera que, así como el P. Marchena y el P. Deza fueron los colaboradores principales de Colón para llevar á cabo su grande empresa, Ailly y Alberto Magno fueron, por decirlo así, sus precursores en el terreno de la ciencia.

---

(1) Aparte de otros testimonios sobre este punto, tenemos el muy autorizado del célebre Fr. Bartolomé de las Casas. Reseñando este escritor *las autoridades de modernos autores* que disiparon las dudas de Colón, afirmándole en sus propósitos y dándole certidumbre, *como si ya hubiera venido y visto estas tierras*, se expresa en los siguientes términos: «Lo primero es lo que Pedro de Aliaco, Cardenal, que en los modernos tiempos fué en filosofía, astrología y cosmografía doctísimo, cancelario de Paris.... dice en sus libros de astrología y cosmografía, y este doctor creo cierto que á Cristóbal Colón más entre los pasados movió á su negocio; el libro del cual fué tan familiar á Cristóbal Colón que todo lo tenia por las márgenes de su mano y en latin notado y rubricado, poniendo allí muchas cosas que de otros leía y cogia. Este libro, muy viejo, tuve yo muchas veces en mis manos, de donde saqué algunas cosas escritas en latin por el dicho Almirante Cristóbal Colón, que después fué, para averiguar algunos puntos pertenecientes á esta historia, de que yo antes aún estaba dudoso.» *Historia de las Indias,* tomo I, cap. XI.

En otros lugares de su historia, el ilustre dominico y protector de los indios hace mención de la influencia especial que sobre Colón ejercieron las ideas y doctrina de Alberto Magno y del Cardenal de Ailly, los cuales, en unión con el Padre guardián de la Rábida y con el después arzobispo de Sevilla, Fr. Diego Deza, contribuyeron, acaso más que nadie, á la realización de la empresa de Colón, tanto en el orden científico ó de las ideas, como en el orden práctico y de los hechos.

§ 81.

DOMINGO DE FLANDRIA.

La escuela de Escoto y la nominalista tuvieron un impugnador acérrimo y entendido en Domingo de Flandria, que floreció en el último tercio del siglo xv, y cuyos comentarios ó cuestiones sobre la metafísica de Aristóteles (1) pueden considerarse como el pensamiento metafísico del Estagirita, expuesto y completado por Santo Tomás y Alberto Magno, al cual cita con mucha frecuencia. Ya se deja comprender que la obra de este filósofo del siglo xv abraza la ontología ó metafisica general, la cosmología y la teodicea, tratando á la vez no pocas cuestiones pertenecientes á la lógica, la psicología y la moral.

En todas aquellas ciencias y en todas estas cuestiones, Flandria, además de rechazar la dirección escéptica que dominaba en las escuelas occamistas, bastante numerosas por aquel tiempo, opone las soluciones del realismo moderado á las soluciones nominalistas, absteniéndose á la vez de entrar en ciertas cuestiones inútiles y de entregarse á ciertas sutilezas que se habían generalizado en las escuelas á la sombra del criticismo de Escoto y del nominalismo occamista; porque, á pesar de su grande extensión, la obra del escritor dominico se distingue por la claridad de su lenguaje, no menos que por su orden en la distribución de la materia, y por su método, que, sin dejar

(1) *R. P. F. Dominici de Flandria ord. Praedicatorum in duodecim libros Metaphysicae Aristotelis secundum expositionem Angelici Doctoris utilissimae quaestiones.*

de ser escolástico y científico, es á la vez sencillo y natural.

Flandria comienza su obra llamando la atención sobre la afinidad y relaciones que existen entre la teología cristiana y la metafísica, la cual puede considerarse como la base y el prólogo natural de aquélla, añadiendo muy oportunamente que no podrá ser verdadero teólogo el que no conozca la metafísica: *catholicae veritatis doctor incipit ubi desinit metaphysicus; qui in Metaphysica non fuerit eruditus, nequaquam verus theologus praedicabitur.*

No creemos necesario exponer en particular su Filosofía, toda vez que, según queda indicado, esta coincide con la de Santo Tomás y Alberto Magno, cuyo pensamiento, obscuro y ambiguo alguna vez, expone con claridad é interpreta con acierto. Esto, sin perjuicio de añadir observaciones é ideas propias, que no por estar relacionadas con las de aquéllos, dejan de ofrecer cierto aspecto original. Tal sucede, por ejemplo, cuando explica de qué manera debe entenderse y puede decirse con verdad que Dios obra inmediatamente en todos los efectos y actos creados con inmediación de virtud y de esencia, sin que por eso debamos decir que obra con inmediación de supuesto ó de persona (1), hablando con rigor científico.

(1) «Sicut Deus operatur immediate secundum virtutem, ita et secundum essentiam.... Tamen non dicitur operari immediate immediatione suppositi.... quia Dei actiones ad extra non procedunt a supposito divino secundum quod unum suppositum distinguitur ibi ab altero, sed procedunt a tota Trinitate personarum in quantum conveniunt in una essentia illae tres personae, nisi forte essentia seu natura divina sumatur improprie, scilicet, pro persona.» *Metaphys.*, lib. VII, cuest. 12.ª

Flandria afirma también y explica, antes y mejor que Spinoza, en qué sentido Dios puede y debe ser llamado *natura naturans*, es decir, como principio activo, universal ó de toda la naturaleza: *Natura vero universalis, est virtus activa in aliquo universali principio naturae.... secundum quod a quibusdam, etiam Deus dicitur natura naturans.*

Por el fondo y por la forma, por la doctrina, por el método y por la claridad del lenguaje, Domingo Flandria representa la oposición más genuina y completa, como una especie de protesta teórica y práctica contra la escuela occamista en su fondo y en su forma: en su fondo, como escéptica y nominalista, y en su método y lenguaje, representados por las sutilezas, cavilaciones y cuestiones inútiles que se habían apoderado de las escuelas. Igual fué, bien que llevada á cabo por otro camino, la misión que desempeñó el filósofo español en quien vamos á ocuparnos.

§ 82.

RAYMUNDO SABUNDE.

Nació este notable filósofo á principios del siglo xv en Barcelona, según la opinión más probable, sin que sea posible fijar ni el año de su nacimiento ni el de su muerte, pues sólo consta que fué médico, y que por los años de 1436 enseñó Filosofía y Teología en Tolosa de Francia.

Su obra principal y más conocida, que hoy lleva generalmente el título de *Teología natural* ó *Teodicea*,

llevó en las primeras ediciones el de *Liber creaturarum, sive de homine.* Montaigne la tradujo del latín al francés en 1570, y en España, además de la edición moderna de Barcelona, fué traducida, anotada y publicada en 1616 con el título de *Diálogos de la Naturaleza del hombre, de su principio y de su fin* (1).

En cuanto á su contenido, la obra de Sabunde es lo que pudiéramos llamar una teología natural ético-cristiana. La existencia, naturaleza y atributos de Dios, según que pueden ser conocidos y demostrados por la razón natural, tomando como puntos de partida y términos de comparación la naturaleza externa y el alma humana, constituyen la trama principal y el objeto esencial del libro. Pero el conocimiento, desarrollo y aplicación de estas verdades al orden moral bajo el punto de vista cristiano, constituyen también una parte importante de la obra, y de aquí su carácter ético-cristiano, que se descubre principalmente en los últimos capítulos del libro.

El filósofo español, después de probar y demostrar á su manera, y sin acudir á la Biblia, la naturaleza, atributos y hasta la Trinidad de las personas de Dios, prueba también la existencia del pecado original, el modo con que se propaga, sus resultados en la naturaleza; prueba la necesidad y conveniencia del juicio

(1) Esta edición, que tenemos á la vista, no fué la primera que se hizo en España, ni tampoco la primera traducción española de la obra de Sabunde, pues ya había sido impresa en Toledo (1504) y en Valladolid año de 1549. En el extranjero tuvo también muchas ediciones y traducciones, lo cual prueba su importancia y popularidad, especialmente en el último tercio del siglo XV y durante todo el siglo XVI. Dícese que en la biblioteca de Munich existen hasta veinte traducciones de esta obra.

universal y de la resurrección; discurre por razones naturales acerca de la Encarnación y Redención, de la gracia y de los sacramentos, y establece como base de la moral el amor perfecto que el hombre debe á Dios, deduciendo de los atributos divinos la naturaleza de varias obligaciones y de los deberes más importantes del hombre para con Dios en el orden moral.

Los que han dicho que Sabunde fué el precursor de la moderna Filosofía racionalista, ó no leyeron su libro, ó quisieron engañar á sus lectores. Para quien haya leído este libro y tenga á la vez un mediano conocimiento de la Filosofía y Teología escolástica, es evidente que la doctrina del filósofo español coincide en el fondo con la doctrina de los escolásticos, y más particularmente con la de Santo Tomás. Su concepción y sus teorías sobre la naturaleza y atributos de Dios, sobre la esencia, atributos, potencias y funciones del alma racional, sobre el pecado original, sobre los deberes morales, sobre la Encarnación, sobre los sacramentos, etc., es la concepción misma del Doctor Angélico. La única diferencia que entre la doctrina escolástica y la de Raymundo Sabunde existe, se refiere al método y modo de tratar las cuestiones. La primera toma por base de sus procedimientos científicos, por un lado la revelación, representada por la Biblia, la tradición, la enseñanza de la Iglesia, y por otro lado la ciencia, representada por la razón, la experiencia interna ó psicológica, el conocimiento y observación del mundo externo. La segunda se atiene casi exclusivamente á los procedimientos del segundo género, prescindiendo de los primeros, aunque sin negar su valor y utilidad. El procedimiento de los escolásticos tiende

á enseñar, convencer é ilustrar á los fieles ó cristianos con preferencia á los infieles: el procedimiento ó método de Sabunde tiende, por el contrario, á enseñar, convencer y atraer á los no creyentes, como objeto preferente, sin perjuicio de ilustrar á la vez á los creyentes. Así es que en el prólogo auténtico y primitivo de su libro (1) supone y afirma que éste sirve y es suficiente para conocer los errores todos de los antiguos filósofos, de los paganos é infieles, no menos que para reconocer la verdad de la fe católica (2), y para demostrar la falsedad de las sectas contrarias.

(1) Aludimos al prólogo del autor que se encuentra en la edición antigua, si ya no es la primera, que tenemos á la vista, hecha á principios de 1501; pues los que se encuentran en ediciones posteriores y en las traducciones, están generalmente truncados, y alguna vez completamente variados. Es posible, y muy probable, que la autoridad eclesiástica haya exigido la omisión ó modificación del prólogo primitivo y auténtico, el cual contiene, á la verdad, ciertos pasajes y conceptos que merecen calificarse de inexactos y peligrosos desde el punto de vista teológico y ortodoxo, como sucede cuando afirma que por medio de las criaturas y de la ciencia de éstas, contenida en su libro, el hombre conoce sin dificultad cuanto se contiene en la Sagrada Escritura, y esto de una manera cierta é infalible. «Per istam scientiam homo cognoscit sine difficultate et realiter quidquid in Sacra Scriptura continetur: et quidquid in Sacra Scriptura dicitur et praecipitur per istam scientiam cognoscitur infallibiliter cum magna certitudine.» No contento con esto, Sabunde añade que por medio de la ciencia ó conocimiento de las criaturas, que forma el objeto y contenido de su libro, el hombre alcanza y posee todas las cosas necesarias para la salvación y para llegar á la vida eterna: *Et omnia quae sunt necessaria homini ad salutem et suam perfectionem, et ut perveniat ad vitam aeternam.*

(2) «Et cognoscuntur in hoc libro, omnes errores antiquorum philosophorum, et paganorum et infidelium; et per istam scientiam tota fides catholica infallibiliter cognoscitur et probatur esse vera, et omnis secta, quae est contra fidem catholicam, cognoscitur et probatur infallibiliter esse falsa et erronea.» *Prol.*, edic. cit., 1501.

Sin ser del todo exacta, es, sin embargo, mucho más fundada la opinión de los que le apellidaron discípulo de Raymundo Lulio; porque la verdad es que, sin que haya razón para llamarle discípulo de éste, puesto que no adoptó ni sus tendencias y fórmulas cabalísticas, ni sus opiniones especiales, coincide, sin embargo, con su compatriota en algunos puntos, y principalmente en la tendencia á exagerar el poder de la razón humana con respecto á las verdades de fe divina, con especialidad con respecto á la Trinidad. Para convencerse de ello, basta fijar la atención en los raciocinios y pruebas que aduce al tratar de este punto, que pueden considerarse, si no como reproducción exacta, al menos como reminiscencias explícitas de los raciocinios empleados por Lulio. «Dios, nos dice, es realísimamente infinito, de inmensa virtud y fuerza, porque la suma naturaleza es sumamente activa: luego síguese necesariamente que hay en Dios producción de cosa infinita.... Es imposible que el infinito en acto pueda ser producido de la nada; porque, á ser de otra manera, hubiera dos dioses contrarios actualmente infinitos; y por lo mismo es necesario que Dios produzca una cosa actualmente infinita de su infinita substancia.» Partiendo de esta base, Sabunde pasa á probar «con algunas razones, que Dios produjo Dios de su substancia», siendo una de ellas que si Dios quiso y pudo producir el mundo de la nada, con mayor razón debemos decir que pudo y quiso producir algo de su misma substancia, que es un modo de producción más perfecto que producir de la nada.

Este modo de discurrir y esta clase de demostraciones coinciden pefectamente con lo que hemos obser-

vado en Raymundo Lulio, coincidencia que se nota también entre el *afato* del filósofo mallorquín y lo que Sabunde señala como primer acto ó función del entendimiento, función que consiste, según nuestro filósofo, en «entender las palabras y el sentido de ellas».

Por lo dicho, se ve que Sabunde, lejos de pertenecer á la escuela de Occam, representa más bien la antítesis de la misma, puesto que mientras Occam y sus discípulos acuden á la revelación divina en busca de certeza, aun para las verdades puramente filosóficas, Sabunde, por el contrario, acude á la naturaleza y á la razón natural para conocer y probar las verdades pertenecientes á la revelación. Con algún mayor fundamento podrían reclamar su nombre los partidarios del ontologismo, porque Sabunde reconoce el valor científico y demostrativo de la prueba ontológica con respecto á la existencia de Dios, y también con respecto á sus atributos como fundamento *a priori* y norma primitiva del orden moral (1), en lo cual, no sólo

(1) «Muy cierto es que Dios es la cosa más perfecta y buena, y la de mayor excelencia que el hombre puede imaginar: luego es necesario que en sí mismo tenga cuanto creemos ser mejor ó más perfecto; y de aquí es que porque es mejor ser que no ser, no podemos pensar que Dios no sea, teniendo, como en realidad tiene, perfectísimo ser. Y porque el hombre puede pensar que Dios es su mismo ser, y que este ser no lo ha recibido de otro, ni de la nada, ni de si mismo, y esta es perfección en Dios; de aquí se infiere que Dios es su mismo ser. Y pues que el hombre puede pensar que Dios es eterno, inmenso, infinito, necesariamente es asi, porque de lo contrario sería menor que nuestro pensamiento.» *Libro de las criaturas ó teología natural*, cap. x, edic. de Madrid, 1616.—Después de afirmar y probar algunos otros atributos divinos desde este punto de vista ontológico, el autor pasa á considerarlos como razón y fundamento de deberes morales para el hombre, diciendo, entre otras cosas: «Por-

precedió á Descartes, sino que le sobrepujó á causa del desarrollo y aplicaciones al orden práctico que dió á la demostración ontológica.

Por otra parte, el filósofo español no puso toda su confianza en la prueba ontológica, como hizo Descartes, sino que echó mano de otras varias, y entre ellas de la demostración moral, empleada siglos después por Kant, y esto constituye precisamente uno de los caracteres que distinguen y realzan el mérito del filósofo español.

Sabunde demuestra la existencia de Dios, tomando por base y punto de partida el orden práctico. El hombre, nos dice el filósofo español, hace obras buenas y malas, y como tales, dignas de premio y castigo respectivamente; mas como quiera que «el hombre ni se puede premiar ni castigar á sí mismo, por eso se sigue necesariamente que existe algún superior al hombre», capaz de castigar las acciones que son contrarias al orden moral, y premiar las buenas. De aquí deduce Sabunde que se prueba «por el libre albedrío del hombre, que es necesario que el mismo hombre tenga algún superior que pueda con recta justicia premiarle ó castigarle, según lo que sus obras merecieren: concluyendo finalmente, después de desenvolver esta demostración, que es cosa «suficientemente probada y

---

que el hombre sabe que Dios es justo y bueno, le atribuye aborrecimiento á todo género de pecado y á toda malicia: de donde también se sigue que Dios aborrece infinitamente todo género de vicio, de soberbia y de lujuria, y toda suerte de engaño, fraude ó fingimiento. Porque sabe el hombre que Dios es infinitamente bueno, por eso entiende que inmensamente ama toda suerte de virtud, caridad, pureza, humildad, temor de Dios, obediencia, etc.» *Ibid.*, pág. 83.

cierta que por el libre albedrío que el hombre tiene, es necesario que haya Dios, y el argumento es concluyente y muy fuerte». Excusado parece advertir que esta doctrina de Raymundo Sabunde contiene el fondo y la esencia de la *Crítica de la razón práctica*, que constituye uno de los más legítimos títulos de gloria del filósofo de Kœnisberg.

Diremos, para concluir, que Sabunde representa una reacción sólida, práctica, fecunda y positiva contra la dirección escéptico-nominalista dominante á la sazón en las escuelas, y que de él puede decirse también que cierra con gloria el ciclo de la Filosofía escolástica, considerada en su período de dominación exclusiva y antes que surgiera á su lado la Filosofía moderna, porque ya hemos indicado que la doctrina de Sabunde es en el fondo la doctrina de los escolásticos. Jörg dice con mucha razón que Sabunde, «al sentar el conocimiento de sí mismo como base de su teología filosófica, no hizo más que repetir lo que, en pos de San Agustín y los doctores de San Víctor, había enseñado Santo Tomás con su escuela; toma de Duns Escoto la escala de las cosas creadas en su ascensión gradual, y sigue paso á paso, y muchas veces palabra por palabra, á Santo Tomás y Alberto Magno.»

Cualquiera que lea, en efecto, la obra de Sabunde, principalmente en las ediciones latinas primitivas, se convencerá fácilmente de que el fondo de su doctrina filosófica coincide con la de Santo Tomás. En las cuestiones psicológicas, la conformidad de ideas (1) puede apellidarse completa.

(1) Como ejemplo, léase el siguiente pasaje que resume en pocas palabras tres conclusiones de la psicología del Doctor Angélico:

§ 83.

ESCUELA MÍSTICA.

Como sucede siempre que la Filosofía se divide en escuelas opuestas y degenera en sutilezas y cavilaciones más ó menos estériles, al lado de las luchas entre tomistas y escotistas, y sobre todo en presencia de las doctrinas escéptico nominalistas y de la tendencia formalista y sutilizadora de la escuela occamista, aparecieron algunos espíritus que, ó se arrojaron en brazos del misticismo, ó dieron una dirección mística á sus especulaciones y trabajos científicos. Pertenecen á la primera clase:

a) *Eckart*, apellidado vulgarmente el maestro Eckart, célebre dominico alemán, que fué provincial de su Orden en Sajonia. Su misticismo exagerado le arrastró á sentar proposiciones peligrosas y erróneas, que fueron condenadas por la Santa Sede, si bien el autor sometió sus escritos al juicio de la Iglesia, y ya había

---

«Diversitas igitur organorum et instrumentorum in corpore arguit diversitatem potentiarum et virtutum in anima. Sunt tamen etiam aliquae potentiae in anima, quae non exercentur per organum. Et quia omnes operationes procedunt ab anima, necesse est quod tot sint virtutes, tot officia, tot potestates in anima, quot sunt operationes dissimiles inter se....

»Istae (intellectus et voluntas) non sunt colligatae nec conjunctae cum corpore, nec cum organo corporali; sed sunt per se operantes sine corpore, nec organicae.» *Theologia naturalis sive liber creaturarum*, tit. cv.

Porque es de saber que en la edición citada de 1501, la obra de Sabunde no está dividida en libros, ni capítulos, ni párrafos, sino en títulos, en número de 330.

fallecido cuando se promulgó la Bula pontificia. Los errores capitales de Eckart son los dos siguientes:

1.º El hombre debe aspirar y puede llegar á tal perfección místico-moral y á tal abnegación de sí mismo, que le sean indiferentes y que no entren ni influyan nada en sus acciones y voluntad la esperanza de la vida eterna, ni siquiera la devoción y la santidad.

2.º El hombre puede llegar á unirse y transformarse con Dios y en Dios de tal manera, que venga á perder su ser propio y su conciencia personal en la divinidad, convirtiéndose en Dios, á la manera que el pan se convierte en Cuerpo de Cristo en la Eucaristía; en una palabra: el quietismo y el panteismo son los dos errores que entrañaba de una manera más ó menos explícita la doctrina mística de Eckart.

b) No sucede lo mismo á su compatriota, correligionario y discípulo *Juan Tauler*, el cual supo evitar el escollo del panteismo y del quietismo, por más que alguna vez exprese con cierta crudeza su teoría acerca del aniquilamiento ó negación de la propia voluntad (1) en la voluntad divina.

El carácter distintivo de Tauler es la preferencia exclusiva que concede á la ciencia mística, y principalmente al conocimiento de Dios y de las cosas divinas, adquirido por medios ascéticos y místicos. Para

(1) Según este célebre místico, en el sexto grado de negación de la voluntad humana, ésta, al introducirse y transformarse en la voluntad de Dios, «adeo suam amittit atque deponit voluntatem, ut omni voluntate suo modo penitus destituatur, ita ut neque bonum velit, neque malum, sed nihil omnino, omni prorsus voluntate nudatum in illo *Nunc*, nudam Dei voluntatem minime cognoscit, atque ea propter, omni voluntate deposita, Deum intra se velle sinit.» *Institutiones myst.*, cap. XXXVI.

él, la ciencia verdadera es la que se aprende en la pasión de Jesucristo, y no en los colegios de París *(non in Parisiorum collegiis, sed Christi passione discimus)*; porque en la primera aprende el hombre toda la sabiduría *(omnem illic addiscit sapientiam)*, puesto que el mismo Jesucristo es el libro superior á todos los demás Códices, y el Espíritu Santo es el maestro de esta escuela, superior á todos los demás maestros; de manera que las demás escuelas son como escuelas muertas, si se comparan con esta: *Praeter hanc ergo scholam, omnes aliae scholae prorsus mihi emortuae sunt. Praeter hunc magistrum, quotquot alii sunt paedagogi, mihi penitus alieni sunt: praeter hunc denique librum, omnes alii codices, clausi mihi sunt atque incogniti.*

Como casi todos los místicos cristianos, el místico dominico reconoce como manifestación suprema de la razón humana en la vida presente la contemplación intuitiva y *caliginosa* á la vez *(in divina absque modo immorari caligine)*, la intuición silenciosa *(in silenti unitate contueri)*, de la cual sólo puede formarse concepto aproximado leyendo su descripción, efectos y propiedades en sus escritos. Entre estos efectos ó resultados, puede contarse el concepto verdaderamente superior y sublime de la esencia divina que suele encontrarse en los místicos. La concepción de Tauler es de las más notables, por la elevación y profundidad de algunos de sus pensamientos, entre los cuales se distingue la reducción de la multiplicidad de las cosas á la unidad y simplicidad de la esencia divina, no por identidad ni por involución substancial, como quiere el panteismo, sino porque Dios, principio eficiente y ejemplar ó típico de todas las cosas, es á la vez el úl-

timo término de la simplicidad y de la unidad, y, por consiguiente, toda multiplicidad se reduce á su unidad y se une en su esencia simplicísima: *Deus namque in ultimo est simplicitatis seu unitatis termino, in ipsoque multiplicitas omnis unitur et ad simplicitatem redigitur in una essentia ipsius.*

c) Contemporáneo, compatriota y dominico como el venerable Tauler, que falleció en 1361, fué el bienaventurado *Enrique Susón* († 1365), cuyo misticismo es tan ortodoxo como el de Tauler, pero acaso más filosófico y elevado.

Después de afirmar que la verdadera y más sublime Filosofía consiste en conocer á Jesús crucificado *(sublimior philosophia, scire Jesum, et hunc crucifixium)*, Susón añade que para llegar al conocimiento más perfecto y sublime de Dios, no bastan las fuerzas del hombre, siquiera posea un entendimiento, el más penetrante y agudo, como Platón y Aristóteles *(Plato et Aristoteles intellectu acutissimi)*, sino que se necesita que Dios comunique nuevas fuerzas al hombre: *sed Deus omnipotens, cujus est immensa potestas, novas quasdam vires potest suggerere.*

La idea ó concepto que el místico alemán posee y nos presenta de la esencia divina, es de lo más notable, sublime y hasta filosófico desde el punto de vista del misticismo. En realidad y en rigor, la esencia divina es innominable ó anónima *(anonymam esse)*, á causa de su misma infinidad, de su grandeza, de su incomprensibilidad, y sobre todo á causa de su misma superioridad sobre todo modo *(modi nesciam)* particular de ser, sobre toda determinación. Como nosotros, sin embargo, para hablar de alguna cosa necesitamos

darle algún nombre, de aquí los que damos á Dios, entre los cuales se cuentan los de mente vital y esencial (1), verdad increada, aunque en rigor, y en vista de que ningún vocablo puede expresar su esencia propia, podría hasta dársele el nombre de eterno nada: *Atque hinc posset aeternum nihilum dici.*

Susón describe también y admite esa operación sobrenatural y mística, por medio de la cual la esencia del alma se une con la esencia de este *Nihilum* eterno *(animae essentia cum Nihili hujus essentia unitur)*, ó sea con la esencia divina, de esa elevación extática, mediante la cual el espíritu del hombre, saliendo en cierto modo de sí mismo, se pierde en la unidad divina y se transforma en Dios de alguna manera: *Prout spiri-*

(1) Transcribiremos aquí la mayor parte del pasaje extractado en el texto, para que el lector forme idea del estilo y de la doctrina de este notable místico: «Itaque sciendum, eos omnes qui de veritate unquam sermonem habuerunt, in eo consentire, esse quidpiam, quod omnino primum sit, et simplicissimum, et quo nihil sit prius. Hanc impenetrabilem essentiam.... omnino esse anonymam. Cum enim, ut tradunt dialectici, nomen, rei nominatae naturam et rationem exprimere debeat, et jam dictae essentiae natura infinita et immensa sit, nec possit ab ulla creatura intelligentia comprehendi, certum est apud omnes probe eruditos, essentiam modi nesciam, etiam anonymam esse. Quamobrem D. Dionysius ait, Deum non esse quidquam eorum quae nos illi pro creato captu possimus atribuere; quidquid enim hac ratione illi assignatur, id quodam modo falsum est, et ejus negatio vera est. Atque hinc posset aeternum nihilum dici.

»Verum enim vero, ubi de re aliqua sermo habendus est, quamvis ea rationem et considerationem omnem excedat, tamen aliquod ei assignandum est vocabulum. Hujus tranquillae simplicitatis essentia, ejus vita est, atque ipsius vita ejus essentia est. Ipsa est vitalis atque essentialis mens, seipsam intelligens, estque et vivit in seipsa, atque est sua ipsius vita. Non possum hinc explicatius verbis eloqui. Hanc ego sempiternam et increatam appello Veritatem, quae est ipse Deus.» *Dialogus de Verit.*, cap. II.

tus.... extra seipsum in eam unitatem excessit, atque seipsum amissit, in Deum transformatus.

Pero el místico alemán tiene buen cuidado en rechazar—y lo hace más de una vez—el sentido heterodoxo ó panteista que alguien pudiera atribuir (1) á la doctrina indicada. El alma puede abismarse y como perderse en la intuición tranquila y silenciosa de la divinidad radiante *(in tranquillissimo silentio radiantissimae divinitatis)*, que es luz infinita y esencial, pero sin perder su ser y su condición de cosa creada: *Anima semper manet creatura.*

d) Además de los citados Tauler y Susón, siguieron también la dirección mística *Juan Ruibrok* ó Ruibroek, que falleció en 1381, y *Tomás de Kempis*, ó quienquiera que sea el autor del famoso libro *De imitatione Christi.* Esto sin contar la segunda clase de místicos, ó sea los que adoptaron un misticismo moderado y relativo, entre los cuales, además de *Nicolás Clemengis*, rector que fué de la universidad de París († 1440), merecen especial mención,

---

(1) He aquí uno de los varios pasajes alusivos á esto: «Enimvero, spiritus annihilatio, in simplicem divinitatem excessus.... non ita accipienda sunt, quasi hominis creata essentia in Deum transformetur, ut sit Deus idem quod homo est, nec tamen id homo ob suam ruditatem intelligat, aut quod homo fiat Deus, una substantia in nihilum redacta.» *Dial. De Verit.*, cap. XV.

Y en otra parte: «Quod vero jam dictum est, non debet accipi quasi homo penitus mutetur in Deum, ut plerumque sonare videtur.... licet Deus et homo intime conjungantur, manet tamen quisque id quod est.» *Ibid.*, cap. XI.

§ 84.

JUAN GERSON.

Juan Gerson, canciller de la universidad de París, fué uno de los hombres más notables de su siglo, tanto por su doctrina y escritos, cuanto por sus trabajos en favor de la Iglesia. En el Concilio de Constanza, y antes de celebrarse éste, empleó su saber y su celo en la extirpación del gran cisma, y falleció con fama de virtud y santidad en 1429.

La mayor parte de sus obras son, ó exegéticas, ó morales, ó místico-ascéticas. Su doctrina es una protesta práctica contra la doble tendencia sutilizadora y escéptica de la escuela nominalista que á la sazón preponderaba en las escuelas. Contra la primera, Gerson enseña y proclama la necesidad de la devoción y de la piedad, para que la Filosofía y la Teología sean verdaderamente útiles y capaces de facilitar al espíritu la inteligencia de las cosas superiores (*Vana est philosophia, inutilis est theologia.... si non comes affuerit devotio, qua comite, poterit ad intelligentias plurimas evehi*). Y si esto se verifica generalmente en toda clase de conocimientos, con mayor razón tiene lugar cuando se trata del conocimiento de Dios, con respecto al cual el canciller de París, en armonía con su tendencia mística, admite una especie de conocimiento independiente de todo lo sensible y del mismo entendimiento, por medio del cual el espíritu humano se eleva á un conocimiento superior y *supermental* de

Dios: *abnegatis omnibus quae, vel sentiri, vel imaginari, vel intelligi possunt, ferat se spiritus per amorem in divinam caliginem, ubi ineffabiliter ac supermentaliter cognoscitur Deus.*

Contra la segunda, Gerson afirma la verdad filosófica, y reconoce el poder de la razón natural para afirmarla y conocerla con certeza. Bajo este punto de vista, su doctrina es idéntica á la de San Agustín, Santo Tomás y San Buenaventura. Con éste y con San Agustín coincide en cuanto á cierta dirección ó aspiración ontológica que se observa en algunos puntos de su doctrina; pero fuera de estas desviaciones ligeras y parciales, en sentido ontológico, la doctrina de Gerson es idéntica generalmente á la de Santo Tomás, hasta en las cuestiones opinables y de importancia secundaria, según puede verse en su doctrina acerca de las potencias del alma humana, acerca de su distinción en orgánicas é inorgánicas (1), acerca de los sensibles *per se* y *per accidens* como objetos de los sentidos *(ad ea quae sensibilia sunt per se vel per accidens cognoscenda)*, acerca del alma racional como forma substancial del hombre *(quae secundum Ecclesiae determinationem est forma propria hominis)*, acerca de la distinción real entre el acto y la potencia de que proceden, acerca de la no existencia de ideas innatas, acerca del proceso natural de la razón cuando conoce y adquiere la ciencia, lo mismo que acerca del objeto propio de ésta, con

(1) «Ratio est vis animae cognoscitiva, deductiva conclusionum ex praemissis, abstractiva quidditatum, nullo organo in operatione sua egens. Haec descriptio per ultimam particulam notat differre rationem a sensualitate, quae utitur organo.» *Theol. speculat.*, cons. 11.

cien otros puntos en que no hace más que reproducir las opiniones y teorías del Doctor Angélico (1).

La ortodoxia de Gerson, unida á su ascetismo místico y práctico á la vez, hicieron que sus contemporáneos le apellidaran *Doctor Christianissimus*.

§ 85.

NICOLÁS DE CUSA.

Nicolás de Cusa *(Cusanus)*, que recibió esta denominación de Cusa ó Kuss, aldea situada no lejos del Mosela, nació en 1401 y falleció en 1464, después de haber sido deán de Coblentz, obispo de Brixen y Cardenal. Á ejemplo de Gerson, trabajó con gran celo, de palabra y por escrito, en la reforma del clero y del pueblo, y fué uno de los Padres que más se distinguieron en el Concilio de Basilea. Entre los medios de que echó mano para atender á la instrucción del clero y poner coto á su ignorancia, fué el mandato de que se enseñaran las obras de Santo Tomás relativas á los artícu-

(1) El siguiente pasaje, que contiene algunos de los puntos indicados, puede servir de muestra, á la vez que de confirmación, de lo consignado en el texto: «Conceptiones intelligentiae qualiscumque, praeter primam, quae Deus est, sunt accidentia vel actus ab intelligentia distincti.... Conceptiones intelligentiae humanae non sunt hic naturaliter in via nisi in conjuncto vel praevio phantasmate.... Conceptiones intelligentiae humanae non sunt per impressionem idearum separatarum, ut Plato dicitur posuisse.... Anima in prima sui creatione est sicut tabula rasa et capit scientiam suam a sensibus et a phantasmatibus per abstractionem ab hic et nunc, et a materia; et proinde scientia est de necessariis, et aeternis.» *Centiloquim de concept.*, part. 6.ª

los de la fe y á los sacramentos, lo cual prueba la preferencia é importancia que concedía á la doctrina del Doctor Angélico.

Sin embargo, la doctrina y dirección del cardenal de Cusa, aunque coinciden con las de Gerson en el terreno eclesiástico reformista, y aunque coinciden también con las de Santo Tomás en muchos puntos filosóficos y teológicos, envuelven puntos de vista nuevos y teorías más ó menos originales. En este concepto, Cusa merece ser apellidado el precursor inmediato del Renacimiento, así como éste fué el precursor inmediato y natural de la Filosofía moderna. La concepción de Cusa es una vasta síntesis, ó, mejor, una concepción sincrética, en la que entran elementos antiguos y elementos modernos, elementos filosóficos y elementos teológicos, elementos místicos y elementos físicos y matemáticos. Quienquiera que lea sus tratados *De venatione sapientiae*, el que se intitula *De Conjecturis*, y más todavía el rotulado *De Docta ignorantia*, verá que en su fondo se agitan y chocan unas con otras, ideas areopagíticas, ideas de Santo Tomás, ideas de los místicos alemanes, ideas físicas y matemáticas, ideas originales, tendencias lulianas y reminiscencias platónicas, todo ello saturado de ideas y tendencias crítico-escépticas.

De acuerdo con el Areopagita, y después de dividir la teología en afirmativa, negativa y mística, Cusa afirma que la verdad, considerada en sí misma, no puede ser conocida ó poseída por el hombre, porque excede á todas sus facultades de conocimiento. La ciencia humana no excede los límites de la conjetura, y el grado más alto de esta ciencia, la sabiduría verdadera y úl-

tima del hombre, consiste en la *docta ignorancia*, es decir, en saber que la verdad en sí misma no es ni puede ser sabida ó conocida por el hombre.

En relación con esta tesis, Cusa admite en el hombre dos facultades intelectuales; á saber: la razón *(ratio)* y el entendimiento *(intellectus)*; añadiendo que la primera pertenece á la parte sensitiva, y por consiguiente es común al hombre con los animales. Su acto propio es el discurso ó pensamiento racional, al paso que el acto propio del entendimiento es la simple intelección, la visión intelectual *(simplex intellectio, visio intellectualis)* ó intuitiva. Por medio de esta visión, el entendimiento se eleva al conocimiento superior de la verdad posible en esta vida, es decir, á la docta ignorancia, mientras que por medio del pensamiento discursivo, que es el acto y como el órgano propio de la razón, sólo alcanzamos la ciencia imperfecta, ó sea el conocimiento conjetural de la verdad.

En el terreno de la metafísica, el pensamiento de Cusa parece confundirse en ocasiones con el pensamiento panteista, y sus fórmulas, obscuras, extrañas y ambiguas, ofrecen cierto sabor hegeliano. Dios, como ser infinito, nos dice, no solamente está por encima de todas las antítesis ú oposiciones del ente, sino que es la unidad absoluta, la involución *(involutio)* perfecta de todas esas oposiciones. La oposición ó contradicción sólo tiene lugar en la esfera de la *alteridad*, mientras que la unidad absoluta, y por consiguiente Dios, es superior á toda *alteridad*, razón por la cual viene á ser la unidad, la identidad absoluta de las oposiciones.

Dios es realmente todo lo que puede ser, y por consiguiente es lo más grande que se puede pensar;

pero á la vez es lo más pequeño que puede ser, porque no puede ser menor de lo que es. Luego Dios es simultáneamente lo más grande y lo más pequeño; pero esta antítesis, que no puede verificarse ni concebirse en la esfera de la *alteridad*, desaparece en Dios, en el cual coinciden y se identifican los dos términos.

Por más que éste sea incomprensible para la razón, porque el pensamiento ó conocimiento discursivo, que es su propia función, sólo se mueve en la esfera de la *alteridad*, no es incomprensible para el entendimiento, que se eleva y se mueve dentro de la esfera de la unidad por medio de la intuición intelectual. De aquí es que, aunque el principio de contradicción es la ley suprema de la razón, no lo es del entendimiento: la ley suprema de éste es el principio de coincidencia *(coincidentia oppositorum, coincidentia contradictoriorum)*, por cuanto percibe los opuestos, resolviéndolos en Dios como unidad absoluta.

El Universo es un todo animado y orgánico, en el cual todos los seres existen en unidad y multiplicidad; de manera que cada cosa está en cada cosa y todo está en todo, pudiendo decirse que en cada individuo está todo el universo de una manera contraída, por cierta involución *(involutio)* ó contracción. Igualmente, lo que es en Dios unidad absoluta, es en el mundo unidad en y con multiplicidad: en Dios todas las cosas son una cosa; en el mundo, las cosas están sujetas á multiplicidad, según que la una se presenta y existe como esencia particular que se contrapone á otra esencia. En otros términos: Dios es la involución ó complicación *(complicatio)*, el envolvimiento de todo ser *(Deus complicite est omnia)*; el mundo es el desenvolvimiento

de todo ser, es todos los seres de una manera contraída *(contracte)* ó determinada por razón de la multiplicidad que representa y constituye la *alteridad.* Cuanto existe en Dios, existe también en el mundo; sólo que en el primero existe como unidad absoluta y en el segundo existe como unidad contraída y determinada por la multiplicidad. Si Dios es *quid Maximum*, también el mundo es *quid Maximum;* ambos son una misma cosa máxima, sólo que Dios lo es absolutamente, y el mundo es lo máximo contraído y multiplicado.

En su sentido obvio y natural, estas ideas y este lenguaje bien pudieran calificarse de panteistas. Teniendo, sin embargo, en cuenta la ortodoxia personal de Cusa, sus protestas contra el panteismo y su doctrina acerca de la creación del mundo *ex nihilo* y acerca de la libertad perfecta de Dios en esta creación, es justo interpretar benignamente esas ideas y ese lenguaje.

Además de filósofo y teólogo eminente, el cardenal de Cusa fué también hombre muy versado en matemáticas y en ciencias físicas y naturales, siendo notables en este concepto sus tratados *De reparatione calendarii.—De staticis experimentis*, y el que lleva por título *De mathematicis complementis*. Desgraciadamente, el predominio que las tendencias de Occam y el nominalismo habían adquirido en las escuelas, ahogaron las semillas de reforma y restauración depositadas en las obras de Nicolás de Cusa, principalmente en orden al cultivo de las ciencias físicas y matemáticas. Si en el terreno propiamente filosófico Cusa fué el precursor natural del Renacimiento, puede decirse

que en el terreno astronómico lo fué de Copérnico. Porque es sabido que éste se inspiró en la teoría del cardenal de Cusa al exponer sus ideas astronómicas, y principalmente las que se refieren á la rotación de la tierra sobre su eje.

§ 86.

JUAN DE TORQUEMADA Y ALFONSO DE MADRIGAL.

Contemporáneos de Gerson y de Cusa, y no menos dignos de loa que ellos, fueron los españoles Juan de Torquemada (1388-1468), religioso dominico y Cardenal de la santa Iglesia Romana, y Alfonso Tostado, llamado también el *Abulense*, por haber sido obispo de Ávila, en cuya catedral se ve hoy su sepulcro.

Sin ser propiamente filósofos, son dos escritores que representan y reflejan, no solamente la ciencia eclesiástica, sino la Filosofía escolástica española en aquel siglo. Porque las ideas de la Filosofía escolástica, y con especialidad de la de Santo Tomás, sirven de base á sus especulaciones y polémicas, y constituyen la trama general de sus escritos, pudiendo decirse que, en medio y á pesar de las profundas diferencias que separan á estos dos notables escritores en el terreno teológico (1), se acercan y hasta coinciden perfectamente en el terreno propiamente filosófico.

(1) Sabido es, en efecto, que Juan de Torquemada fué quien con mayor tesón y copia de doctrina impugnó y rebatió ciertas aserciones del Abulense, sobrado temerarias y peligrosas en el orden ortodoxo y dogmático, viéndose obligado á comparecer ante Eugenio IV para defenderse y para explicar dichas proposiciones. Era una de éstas que Dios no absuelve de la pena ni de la culpa, y que ningún sacer-

Porque no es sólo Torquemada, discípulo fiel de Santo Tomás y defensor de su doctrina, quien sigue las huellas del Doctor Angélico en las cuestiones filosófi-

dote puede absolver de las mismas: *Quod a poena aut a culpa Deus non absolvit, nec aliquis sacerdos absolvere possit.*

Esta proposición del Tostado, la cual, como observa oportunamente el P. Mariana, «á los indoctos alteraba y á los sabios no agradaba», fué vigorosamente impugnada, bien así como algunas otras aserciones del mismo, por Juan de Torquemada. Pero el punto en que se manifestó de una manera más enérgica y viva el antagonismo doctrinal entre el obispo Abulense y el Cardenal dominico, fué el que se refiere á la autoridad del Sumo Pontífice. Mientras que el segundo afirmaba y defendía la potestad suprema del Papa en la Iglesia universal, su infalibilidad dogmática y la superioridad del Pontífice sobre el Concilio general, el Abulense se expresaba en esta materia como pudiera hacerlo el galicano más absoluto y exagerado. No se contenta con subordinar y sujetar la autoridad del Papa á la autoridad del Concilio, sino que afirma terminantemente que el Papa puede errar acerca de la fe *(sed etiam circa fidem potest Papa ignorare et errare et effici haereticus)*, y añade, en consecuencia, que aunque el Papa condene alguna proposición como herética ó declare que algún autor sintió heréticamente, no es necesario que esto sea verdad, siendo muy posible que el Papa incurra en error al hacer esto: *Ex quo apparet, quod dato, quod Papa damnet aliquam conclusionem tamquam haereticam, vel aliquem auctorem dicat haeretice sensisse, non sequitur necessario illam conclusionem esse haereticam aut auctorem illum haeretice sensisse, quia potest esse quod Papa erraverit.*

Todavía es más extraño, si cabe, la preferencia que concede á los dichos ó sentencias de los varones doctos sobre la autoridad ó decisión del Papa, cuando se trata de fijar ó determinar la verdad, aun en las cosas pertenecientes á la Sagrada Escritura: *quantum ad determinationem veritatis etiam in Sacra Scriptura, magis standum est dictis doctorum virorum quam dictis Papae.*

Palabras son estas que no andan muy lejos del libre examen del luteranismo; que prueban que el P. Burriel no anduvo muy descaminado al calificar de atrevidas ciertas proposiciones del Tostado, y que justifican la resistencia que opuso la universidad de Alcalá cuando el Gobierno, inspirado por el jansenismo francés, quiso que, en lugar de las obras de Santo Tomás y de otros escolásticos, se enseñara por las del Abulense y Alonso de Cartagena.

cas, sino que lo mismo se observa en el Tostado. La condición del alma humana como forma substancial del hombre, la individuación de la misma por medio de su unibilidad ó relación á su propio y singular cuerpo, la inmortalidad de la misma y razones de ésta, el origen de las ideas, el número y naturaleza de las facultades ó potencias del alma, la teoría del entendimiento agente y entendimiento posible, con otros muchos problemas filosóficos que le salen al paso en sus escritos, y principalmente en los exegéticos, son problemas que se encuentran tratados y resueltos en relación y armonía con la doctrina de Aristóteles, de los escolásticos en general y de Santo Tomás en particular. Quien de ello quiera convencerse por sí mismo, puede consultar sus escritos, y principalmente sus comentarios sobre el Éxodo y sobre el Evangelio de San Mateo.

Aun en las cuestiones de importancia menor ó secundaria, las opiniones del Abulense coinciden generalmente con las de Santo Tomás, siendo muy pocos y de escasa importancia los puntos en que de éste se aparta. Entre estos puede citarse su opinión acerca del entendimiento agente y posible, entre los cuales parece admitir sólo distinción de razón, al paso que Santo Tomás admite distinción real.

Opina el Abulense que la desigualdad de entendimiento que existe entre los hombres no depende exclusivamente de la mayor ó menor perfección de los órganos sensibles, como pretendían algunos, sino también de la diferencia de la luz mayor ó menor que Dios da á cada hombre en el entendimiento agente *(Deus est qui potest dare nobis majus intellectus agentis lumen);* de manera que la mayor ó menor agudeza del enten-

dimiento (1) ó la perfección del ingenio, procede de la mayor luz del entendimiento agente y de la mejor disposición orgánica de la fantasía y de los sentidos internos.

Entre los escritos del obispo de Ávila, hay algunos propiamente filosóficos, ó que se rozan directamente con problemas filosóficos. Tal es, entre otros, el rotulado *De statu animarum post hanc vitam*, en el cual menciona y discute las opiniones y teorías de los antiguos filósofos acerca de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma humana. Por cierto que al hablar de los argumentos aducidos por Cicerón en favor de esta inmortalidad, dice con cierto donaire, y no sin alguna justicia, que afirmó y probó la inmortalidad del alma, *sed rhetoricis quidem suasionibus magis quam naturalibus fulcimentis solidioribus.*

§ 87.

CONCLUSIÓN DE LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA.

Al hablar de conclusión de la Filosofía escolástica, no entendemos hablar de su muerte ó desaparición, toda vez que no tardaremos en verla reaparecer con nuevo vigor, y marchar á través de los siglos con ma-

---

(1) «Magis aut minus acutius aut hebetius intelligere provenit ex acumine intellectus: acumen autem intellectus consistit in duobus; primo, in quodam lumine intellectus agentis; secundo, in dispositione organorum phantasticorum subservientium intellectui. Lumen intellectus agentis.... est in quibusdam major, in quibusdam minor.» *Opusc. super Ecce Virgo conc.*, pág. 36.

yor ó menor fortuna, hasta llegar á nuestros días, en que la vemos restaurarse y dar señales de vida fecunda y vigorosa, al lado y al compás de otras instituciones cristianas. Porque de la Filosofía escolástica puede decirse lo que en otra parte (1) y en otro tiempo dijimos de su más ilustre representante: sus vicisitudes, su florecimiento, su decadencia y restauración se hallan en relación con las vicisitudes, florecimiento, decadencia y restauración del Catolicismo y de las instituciones cristianas.

Considerada en su fondo y en su esencia, la Filosofía escolástica no puede perecer; durará tanto como el mundo, porque es la repercusión lógica y científica de la idea cristiana, es una eflorescencia natural y espontánea de la religión de Jesucristo, que durará hasta la consumación de los siglos.

La escuela jónica y la itálica, la eleática y la platónica, la peripatética y la estóica, la pirrónica y la neoplatónica, todas desaparecieron como escuelas, sin poder resistir á las vicisitudes de los tiempos ni al rudo choque de otros sistemas, siendo digno de notarse que los únicos elementos parciales que de algunas de aquellas escuelas han llegado hasta nosotros, son precisamente aquellos que se asimiló la Filosofía escolástica. No sucedió ni sucede esto con la última, la cual, en medio del mudar continuo de los tiempos, en medio del choque de los sistemas filosóficos, en medio del flujo y reflujo perpetuo de opiniones, teorías é hipótesis que vienen sucediéndose en el campo de la ciencia, en medio, finalmente, y á pesar de las gran-

(1) *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás*, *Introduc.*

des vicisitudes, no ya sólo filosóficas, sino morales, religiosas, científicas, políticas y sociales que llenan la historia desde su aparición hasta nuestros días, ha conservado siempre su doctrina, sus métodos y sus principios esenciales, ha tenido siempre escuelas, maestros y discípulos dedicados y consagrados á su enseñanza, conservación y propaganda. Y lo que ha sucedido hasta el presente, sucederá en adelante, porque la Filosofía cristiana durará tanto como el Cristianismo; y la Filosofía escolástica, como encarnación verdadera y genuína de la Filosofía cristiana, es la indagación racional y el conocimiento científico de las cosas por medio de la razón humana, ensanchada en sus horizontes, dirigida en su movimiento, y vigorizada en sus fuerzas por la fe cristiana, por la razón divina.

Cuando, al llegar al último tercio del siglo XV, hablamos de conclusión de la Filosofía escolástica, queremos significar que en aquella época concluyó el reinado casi exclusivo, general y público de la Filosofía escolástica en las escuelas y universidades. De entonces más, vióse precisada á luchar contra el renacimiento pagano y contra sus hijos legítimos el racionalismo religioso, representado por el protestantismo, y el racionalismo científico representado por la Filosofía moderna.

Por otra parte, es preciso reconocer que el vigor, la solidez, la fecundidad y el espíritu propio de la Filosofía escolástica padecieron grande eclipse durante los siglos XIV y XV, gracias á la escuela de Occam y al predominio que sus doctrinas, sus tendencias y sus doctores adquirieron en las escuelas, especialmente en

el siglo XV. Así es que desde este punto de vista, también puede decirse que la Filosofía escolástica concluyó en dicho siglo, viéndose atacada exteriormente por los partidarios y admiradores del Renacimiento, y minada á la vez sordamente en su interior por los representantes de la escuela escéptico-nominalista de Occam. El predominio que esta escuela adquirió por aquel tiempo fué por demás funesto á la religión y á la Filosofía. En religión, preparó el terreno al protestantismo, y fué el pedagogo de Lutero, el cual, como hemos visto arriba, se formó en la escuela de Occam y adoptó sus principios teológicos. En Filosofía, contribuyó eficazmente al descrédito de la antigua y fecunda Filosofía escolástica, y á su desaparición de las universidades y escuelas públicas, preparando el campo de esta suerte, y facilitando la entrada á la Filosofía pagana y racionalista, iniciada por el Renacimiento, la cual, si no llegó á apoderarse completamente de los espíritus y reinar sin obstáculos en los siguientes siglos, fué porque el cardenal Cayetano y los teólogos del siglo XVI se encargaron de restaurar la Filosofía escolástica, representada por los grandes filósofos y escritores del siglo XIII, y principalmente por Santo Tomás, antítesis la más perfecta de la escuela occamista.

La regeneración religiosa é intelectual llevada á cabo en el siglo XVI, y representada por el Concilio de Trento, procede de Santo Tomás, cuya *Summa theologica* fué colocada al lado de la Biblia, y en cuya doctrina se habían formado é inspirado los grandes teólogos y escritores de aquella asamblea. Enfrente del Concilio de Trento está el protestantismo, que procede de Occam por el intermedio de Lutero, formado é inspi-

rado en la escuela escéptico-nominalista. El Concilio de Trento representa la conclusión natural de la doctrina de Santo Tomás, que es su premisa lógica: el protestantismo representa la conclusión lógica y natural de la premisa occamista.

Ni se crea por eso que consideramos á la escuela occamista como causa única y exclusiva de la decadencia de la Filosofía escolástica por los tiempos á que aludimos. Las especulaciones cabalísticas y rabínicas de los filósofos judíos de la Edad Media, junto con las tendencias semiateistas y las tendencias naturalistas que encerraba el averroismo, cooperaron también, y no poco, á la degeneración y extravíos de la escolástica. Y ya hemos indicado arriba que en estos extravíos y en aquella decadencia influyeron á la vez de una manera más ó menos directa é inmediata la depravación de las costumbres públicas y privadas, el gran cisma de Occidente con sus naturales efectos, la ansiedad, la duda y la confusión de ideas producida en los espíritus, las invasiones ó rebeliones del poder civil contra el Pontificado, y, finalmente, la resurrección del cesarismo antiguo, restaurado y preconizado por legistas aduladores de los reyes.

§ 88.

LA FILOSOFÍA DE LOS ÁRABES.

En el decurso de la historia de la Filosofía escolástica hemos tropezado más de una vez con nombres de filósofos árabes y judíos, lo cual quiere decir que fue-

ra de la Filosofía escolástica, pero al lado y en dirección paralela á la misma, se verificó un movimiento filosófico más ó menos importante en el seno del mahometismo y del judaismo, movimiento del cual no es posible prescindir en una historia general de la Filosofía, siquiera sea compendiosa.

Y comenzando por la Filosofía de los árabes, diremos con Munk, que, «durante los primeros tiempos del islamismo, el entusiasmo que excitó la nueva doctrina, y el fanatismo de los feroces conquistadores, no dejaron lugar á la reflexión, y no se pudo pensar en ciencia ni Filosofía. Sin embargo, apenas había transcurrido un siglo, cuando algunos espíritus independientes, procurando darse cuenta de las doctrinas del Korán, admitidas hasta entonces sin más prueba que la autoridad divina de este libro, emitieron opiniones que se convirtieron en germen de numerosos cismas musulmanes: viéronse nacer paulatinamente diferentes escuelas, que más tarde supieron revestir sus doctrinas de formas dialécticas...., y de escuelas teológicas, que eran antes, se transformaron en verdaderas escuelas filosóficas.»

En efecto: un siglo después de Mahoma aparecen ya en el seno del islamismo la secta de los *Kadritas* y la de los *Djabaritas*, las cuales, aparte de otros puntos, profesaban opiniones opuestas con respecto á la libertad, puesto que los primeros afirmaban que el hombre posee libre albedrío y es dueño de sus acciones, al paso que los Djabaritas eran partidarios del fatalismo absoluto y negaban al hombre todo género de libertad. Poco después apareció la secta de los *Motazales*, ó sea los *disidentes*, apellidados así porque se

apartaban del Korán en muchos puntos, pero principalmente porque negaban la existencia de atributos en Dios, y porque afirmaban que el hombre es perfectamente libre y causa única del bien y del mal en todas sus acciones.

La necesidad de combatir las teorías contrarias y defender las propias, obligó á estas sectas á buscar armas en la dialéctica y en las demás partes de la Filosofía. De aquí la transformación paulatina de aquellas sectas en escuelas filosóficas, y el desarrollo del movimiento intelectual en el seno del islamismo, desarrollo y movimiento en los cuales influyó indudablemente de una manera eficacísima la literatura cristiano-oriental.

En la primera mitad del siglo VIII, San Juan Damasceno escribía su *Dialéctica* y su obra *De Fide Orthodoxa,* especie de suma teológica; la cual, en unión con la dialéctica, debió contribuir á excitar entre los musulmanes, con quienes vivía, la afición al estudio de las cuestiones más importantes en el orden filosófico y teológico. Al propio tiempo, los nestorianos, que al refugiarse y diseminarse por las provincias del Asia Menor, por el Egipto, la Siria y la Persia, llevaron consigo la literatura griega, iniciaron á los árabes en todos sus ramos, y esto con tanta mayor facilidad, cuanto que éstos fraternizaron con los nestorianos desde luego, á causa de la afinidad de sus opiniones acerca de Dios y de Jesucristo.

Porque en el Egipto, la Persia y la Siria no podían menos de conservarse semillas y reminiscencias de la ciencia cristiana y de las diferentes escuelas que en aquellas regiones habían florecido á la sombra y bajo

las inspiraciones del Cristianismo. Cuando los sectarios del islamismo conquistaron aquellas regiones, todavía se dejaba sentir en ellas la irradiación filosófica y científica—aunque debilitada ya—de las famosas escuelas cristianas de Alejandría y de Antioquía. Y esta irradiación y aquellas semillas se reanimaron, crecieron y adquirieron nuevo vigor y fuerzas al calor de los nestorianos, cuando se diseminaron y establecieron en aquellas regiones, y principalmente en la Siria. Humboldt observa y dice con razón, que «los sirios, raza también semítica como los árabes, fueron los que iniciaron á estos últimos en la literatura griega, cuyo conocimiento habían recibido aquellos de los nestorianos, perseguidos por el crimen de herejía. Mahoma y Abubekr, tenían ya en la Meca relaciones de amistad con médicos formados en la célebre escuela de Edesa que los nestorianos habían fundado en Mesopotamia.»

Por lo dicho se ve que el movimiento filosófico entre los árabes fué debido en primer término á su contacto con los cristianos de la Iglesia oriental, y principalmente con los nestorianos, que tenían escuelas públicas en que se enseñaba la dialéctica, las matemáticas, la astronomía, y sobre todo la medicina. De aquí la preponderancia de esta última entre los filósofos árabes, y de aquí también la preferencia que entre los mismos obtuvo Aristóteles á causa de sus trabajos dialécticos, de su dirección empírica ó experimental, y de sus tratados sobre las ciencias físicas y naturales. Las obras del Estagirita, juntamente con las de sus principales intérpretes, Porfirio, Temistio, Alejandro de Afrodisia y Juan Filopón, constituyen la base y el objeto principal de la especulación arábigo-

filosófica: las versiones greco-siriacas y arábigas de sus escritos sirven de punto de partida en este movimiento, y Aristóteles es para la Filosofía de los sectarios de Mahoma el filósofo por excelencia, cuyo mérito obscurece y borra el de todos sus predecesores, el escritor perfectísimo cuyas obras son incapaces de adición, el hombre á quien los antiguos dieron con justicia el epíteto de divino, y en cuyos escritos no se encuentra cosa alguna de consideración que pueda ser refutada (1): los escolásticos más exagerados y prevenidos en favor de Aristóteles, no llegan á los árabes sobre este punto.

Andando el tiempo, los filósofos árabes conocieron y estudiaron algunos libros de Platón, y algunos también inspirados en su doctrina y en la de los neoplatónicos alejandrinos. Así es que vemos que Averroes comenta, ó, mejor dicho, parafrasea la *República* de Platón, y que tanto él como otros filósofos mahometanos anteriores tuvieron conocimiento y se apropiaron algunas ideas pertenecientes al platonismo antiguo y nuevo, y con especialidad las contenidas en el famoso libro *De Causis*.

---

(1) He aquí, en prueba de lo dicho, y para que no se crea que exageramos, lo que escribe Averroes: «Postquam notuere libri hujus viri (Aristotelis), libri praedecessorum ejus fuerunt abnegati et aboliti.... Nullus posteriorum ejus usque ad praesens tempus, quo sunt fere mille et quingenti anni, potuit quidquam addere his quae ipse tractavit, neque aliquid impugnare quod sit alicujus momenti vel considerationis. Inveniri autem hoc in unico individuo est alienum ac maxime miraculosum. Haec autem, cum reperiuntur in aliquo viro, debent potius ascribi divino statui (flatui?) quam humano; et ideo antiqui vocabant eum divinum.» *Oper.*, edic. de 1562, t. IV, proemio *In libros Physic.*, pág. 5.ª

Por lo demás, en este punto, lo mismo que en su aspecto aristotélico, la Filosofía de los árabes debe su origen y gran parte de sus progresos á los cristianos que tradujeron estas obras del griego al siriaco y después á la lengua arábiga. Á pesar de sus ideas anticristianas y de sus conclusiones racionalistas, Ueberweg reconoce y confiesa que á los cristianos de la Siria debieron los árabes mahometanos, no solamente el conocimiento de los escritos de Aristóteles, sino también el de sus discípulos (1) y el de algunos neoplatónicos; y después de consignar que el mismo Mahoma había tenido comercio ó trato con monjes nestorianos (*Mit nestorianischen Mönchen hat auch Mohammet Verkehr gehabt)*, prueba que á estos se debieron las versiones de Aristóteles y de otros filósofos griegos hechas durante los siglos VIII y IX, pero principalmente durante el X, las cuales sirvieron de texto y como de punto de partida para los comentarios (2) de los principales representantes de la Filosofía árabe.

Aun con respecto á la medicina y á las ciencias físicas y naturales, los mahometanos y árabes recibieron

(1) «Die Bekanntschaft der mohammedanischen Araber mit den Schriften der Aristoteles wurde durch syrische Christen vermittelt.... Nicht nur die Schriften der Aristoteles selbst, sondern auch meherer alter Aristoteliker.... auch neuplatonischer Interpreten, wie Porphyrius und Ammonius, ferner des Galenus, etc., wurden in's Syrische und Arabische übersetzt.» *Grundris der Geschich. der Philos.*, t. II, pág. 163.

(2) «Im zehnten Jahrhundert, añade el historiador alemán, wurden neue Uebersetzungen angefertigt und zwar durch christliche Syrer.... Die von diesen Männern ausgegangenen arabischen Uebersetzungen haben sich weit verbreitet und grossentheils bis heute erhalten; ihrer haben sich Alfarabi, Avicenna, Averroes und die anderen arabischen Philosophen bedient.» *Ibid.*, pág. 164.

el impulso de los cristianos. Sin contar que el autor mismo del Korán tuvo por médico y amigo al nestoriano Hareth de Calda, es sabido que de la escuela de Edesa salieron la mayor parte de los médicos y físicos que iniciaron á los árabes en estas ciencias. Consta, además, que aun las escuelas ó universidades fundadas posteriormente por los Califas en Bagdad, Damasco y otras partes, estuvieron dirigidas por sabios formados en las escuelas cristianas, y principalmente por los nestorianos. Y eso que se trata aquí de ciencias cuyos progresos debieron mucho á los árabes, porque si hay una rama del saber humano en que éstos hayan dado pruebas de originalidad y en que hayan trabajado con ahinco y con verdadero fruto, es sin duda alguna la que se refiere á las ciencias físicas y naturales.

§ 89.

DIRECCIONES Y SECTAS PRINCIPALES DE LA FILOSOFÍA ENTRE LOS ÁRABES.

Durante los siglos XII y XIII, cuando la Filosofía entre los mahometanos había llegado, por decirlo así, á su apogeo, y poseían éstos ya noticias más extensas —siquiera inexactas y adulteradas con fabulosas tradiciones—de la historia de la Filosofía, solían dividir ésta en dos grandes partes ó épocas. Colocaban en la primera á los *filósofos antiguos*, es decir, á los filósofos griegos, reservando la segunda para los modernos, ó sea para los *filósofos musulmanes*. Cada una de estas dos épocas se divide en dos períodos, cuyos pun-

tos de intersección se hallan representados por Aristóteles y Avicena. De suerte que, según los musulmanes, la historia de la Filosofía abraza cuatro períodos: *a)* desde Tales, ó, mejor, desde el origen de la Filosofía hasta Aristóteles; *b)* desde éste (1) hasta Mahoma y los primeros filósofos musulmanes; *c)* desde Mahoma hasta Avicena, y *d)* desde Avicena en adelante.

Ya queda indicado que las noticias de los musulmanes acerca de los antiguos filósofos y sus sistemas, eran bastante incompletas, inexactas y desfiguradas por leyendas fantásticas y anacrónicas. Pero, á pesar de esto, no faltaron entre los árabes, según la observación fundada de Schmölders, filósofos que renovaron y discutieron los principales sistemas de la Filosofía griega, con especialidad en su segundo período, ó sea á contar desde Aristóteles. Los representantes del neoplatonismo de Alejandría, y principalmente Plotino, á quien solían apellidar el *Platón egipcio*, fueron objeto de empeñadas discusiones y estuvieron muy en boga entre los filósofos musulmanes. Así es que vemos aparecer ó reaparecer entre estos, hasta los sistemas más radicales y avanzados de la Filosofía griega, como son el escepticismo y el materialismo.

Consta, en efecto, por el testimonio de los mismos escritores musulmanes, que no faltaban entre ellos escépticos ó *sofistas*, según los apellidaban generalmente,

(1) Aunque el nombre del Estagirita es el que generalmente sirve á los autores musulmanes para fijar la división de los dos períodos de la Filosofía antigua, hubo algunos que tomaron por término y punto de separación, ora el nombre de Sócrates, ora la escuela de Alejandría, ora el nombre de Alejandro Magno, á quien los sectarios de Mahoma solían considerar, no como mero conquistador, sino como un rey filósofo ó sabio por el estilo de Salomón.

que afirmaban que todo nuestro saber se reduce á meras conjeturas é hipótesis, porque las cosas, ó carecen de toda realidad, ó, al menos, si la tienen, es inaccesible á la razón humana. Ni son éstas afirmaciones aisladas, pues en la historia de la Filosofía arábigo-musulmana se hace mención de ciertos partidarios de la doctrina escéptica, denominados *somanitas*, los cuales erigían en sistema dicha teoría, aduciendo en su favor y ampliando casi todos los argumentos alegados en otro tiempo por los discípulos de Pirrón y por Sexto Empírico.

Tampoco faltaron representantes del materialismo en todas sus fases y gradaciones. Al lado de los *cifatitas,* que, sin negar explícitamente la espiritualidad de la substancia divina, caían en el antropomorfismo, atribuyendo á Dios potencias, sentidos y actos propios del hombre, estaban los *kharamitas,* que exageraron y desenvolvieron el antropomorfismo de aquéllos, hasta convertir á Dios en un ser material sujeto á las condiciones generales de los cuerpos. El último grado del materialismo estaba representado por una secta más bien religiosa que filosófica, que negaba la misión divina de Mahoma, la existencia ó realidad de Dios y la resurrección de los cuerpos.

Excusado parece añadir que la Filosofía del Islam tuvo también sus panteistas, sus fatalistas, sus naturalistas ó físicos, que menospreciaban la metafísica y rechazaban generalmente la inmortalidad del alma, y hasta sus matemáticos, que sólo admitían la verdad y la certeza para la aritmética y la geometría. Empero todas estas sectas y otras muchas que pulularon entre los literatos musulmanes, pueden reducirse á cuatro

clases, que resumen y representan las cuatro direcciones fundamentales, las tendencias ó escuelas más importantes de la Filosofía entre los árabes, á saber:

a) Escuela que pudiera llamarse *ecléctico-filosófica*, porque en ella se hacía profesión de filosofar sin tener para nada en cuenta la religión, aunque sin oponerse á ella ni combatir directamente sus doctrinas.

b) Escuela que pudiera llamarse *racionalista*, en la cual se hacía profesión de atenerse exclusivamente al dictamen de la razón, no solamente en las cosas científicas, sino en todas absolutamente, sin excluir las pertenecientes á la religión ó á la fe, cuyas enseñanzas deben someterse á la razón humana, á la cual pertenece juzgar de su verdad, con exclusión de todo otro criterio y principio.

c) Escuela *filosófico-teológica* ó religiosa, que, no solamente subordinaba la razón y la especulación científica á los dogmas religiosos, ó sea á la enseñanza del Korán, sino que pretendía que este código debía servir de punto de partida y de base para todo conocimiento.

d) Escuela que pudiera llamarse mística, ó, mejor, *místico-escéptica*, toda vez que sus partidarios no admitían más criterio ni principio de verdad que la fe ciega en la enseñanza del Korán, pretendían que la razón por sus solas fuerzas es impotente para conocer la verdad en ninguna materia, y que sus raciocinios sólo conducen al error.

Los partidarios de esta última escuela eran conocidos generalmente con el nombre de *Çoûfis,* especie de místicos que se dividían en ramas diferentes. Dábase el nombre de *Motakhalims* á los que seguían la tercera escuela, y el de *Môtazelitas* á los representantes de la

segunda dirección ó escuela, cuya tesis principal—además del principio racionalista—era la afirmación de la libertad de las acciones humanas, con mérito y responsabilidad de las mismas, enfrente del fatalismo koránico. La denominación de filósofos se reservaba generalmente para los partidarios ó representantes de la primera escuela, los cuales marchaban en pos de Aristóteles y de sus comentadores, sin perjuicio de apropiarse las ideas de otros autores y sistemas antiguos. Á esta última escuela pertenecen, en su mayor parte, los que representan el movimiento filosófico en el seno del Islamismo.

§ 90.

AL-KENDI.

El primero que adquirió renombre de filósofo entre los árabes, ó, mejor dicho, entre los secuaces de Mahoma, fué Al-kendi ó Alchindi *(Abu Joseph Alchindus)*, del cual escribe Casiri que fué ilustre por la variedad de sus conocimientos científicos y por su saber en la ciencia griega, pérsica é índica *(omnigenae disciplinae graecae, persicae, indicae peritia inter Mahometanos claruit)*, distinguiéndose especialmente por sus conocimientos en medicina y filosofía.

Aunque se ignora el año preciso de su nacimiento, sábese que floreció en la primera mitad del siglo IX, y que descendía de la noble familia de Kenda. Estudió en las escuelas de Bassora y de Bagdad, y bajo el reinado de los califas Al-Mamoun y Al-Mo'acen publicó un número prodigioso de obras, en las que trata,

no solamente de Filosofía, sino también de medicina, astronomía, matemáticas, música, política y de casi todas las ciencias (1) conocidas y cultivadas por entonces.

De este gran número de escritos, que algunos hacen subir hasta doscientos, y cuyos títulos cita Casiri en su *Bibliotheca arabico-hispana,* se han conservado, ó al menos sólo han llegado hasta nosotros, algunos tratados de astrología y medicina. Así es que su doctrina filosófica sólo nos es conocida por los extractos, citas y alusiones de algunos escritores árabes, de los cuales parece resultar:

a) Que Al-kendi siguió con escrupulosidad la doctrina de Aristóteles, y que escribió comentarios sobre la mayor parte de sus obras:

b) Que consideraba el estudio de las matemáticas como indispensable para la Filosofía:

c) Que en teología negaba, con los *Motazales* ó disidentes, los atributos positivos en Dios, temeroso de perjudicar á la unidad absoluta de su esencia (2), uni-

(1) He aqui los titulos de algunas de sus obras filosóficas: Cursus philosophicus.—Quod Philosophiae scientia sine matheseos studio comparari minime possit.—Adhortatio ad philosophiae studium.—De Aristotelis proposito in Praedicamentis.—Aristotelis librorum ordo.—Scientiarum humanarum divisio.—De essentia rei infinitae.—De mundi aeternitate.—De causa activa et passiva physica.—De universalibus intellectualibus quaestiones.—De intellectus essentia.—Tabula philosophica. *Apud Casiri, Bibl. arabico-hispana*, Cod. 912.

(2) En un escrito anónimo del siglo XIII, citado por Haureau, su autor dice de Al-kendi: «Ulterius erravit circa divina attributa.... nolens Deum incognitum dici Creatorem, et principium primum, et Dominum deorum; voluit enim quod perfectiones de Deo dictae, nihil dicunt positive de Deo.» *De la Philos. scolast.*, t. I, pág. 364.

dad que constituye una de sus preocupaciones capitales en el orden científico.

Al-kendi, sin salir de la esfera fatalista de la teología mahometana, trató de explicar y conciliar la justicia de Dios en todas sus obras *(quod omnia Dei opera sunt justa)* con la existencia del mal, según se desprende del título de algunas de sus obras.

Con el número prodigioso de sus escritos, con la variedad de materias que en ellos trata, y con las condiciones especiales de propaganda que dió á algunos de sus libros, Al-kendi debió contribuir eficazmente á extender entre sus correligionarios la afición á los estudios científicos y filosóficos. Uno de sus libros, que debió ser una especie de resumen didáctico de Filosofía, parece escrito para uso y enseñanza de los califas y de sus ministros: *Tabula philosophica ad Califarum et Visyrorum usum descripta.*

§ 91.

AL-FARABI.

Según parece, Al-Farabi recibió este nombre de Farabi, ciudad de la Persia y lugar de su nacimiento. Floreció en la primera mitad del siglo x (murió en 950), é hizo sus estudios en Bagdad, bajo la dirección de un maestro cristiano llamado Juan. Consta que este filósofo comentó casi todas las obras de Aristóteles, y con particularidad las que forman el *Organon*, porque descúbrese en Al-Farabi una marcada predilección por los estudios dialécticos.

El célebre autor del *Philosophus autodidactus*, Tofaïl, después de afirmar que los libros filosóficos de Al-Farabi están plagados de dudas y contradicciones, añade que una de estas contradicciones se refiere á la inmortalidad del alma, porque si bien en sus obras éticas da á entender que las almas de los malos padecen tormentos eternos, en sus escritos políticos afirma que son aniquiladas, que el bien supremo del hombre está en la vida presente, y «que lo que se pretende poseer fuera de este mundo, no es más que locura y cuentos de viejas». Á ser ciertas y exactas estas afirmaciones del filósofo de Guadix, sería necesario admitir que Al-Farabi fué el iniciador de las teorías sensualistas y materialistas, seguidas y desarrolladas por algunos de sus sucesores, y fomentadas principalmente por Averroes con su doctrina acerca de la unidad del alma racional.

La verdad es, sin embargo, que no faltan motivos para creer que hay exageración é inexactitud en lo que afirma Tofaïl. Si hemos de dar crédito á otros textos y escritores, y principalmente á las indicaciones de Alberto Magno, que menciona y discute las teorías y opiniones más importantes de Al-Farabi, éste, si bien enseñaba con Aristóteles que las facultades ó fuerzas sensitivas están sujetas y ligadas á la materia en el hombre, como lo están en los animales, enseñaba al propio tiempo que el entendimiento es independiente de la materia en sus funciones ó actos, que es simple por parte de la esencia ó substancia de la cual es potencia ó facultad, y que esa substancia, es decir, el alma racional, sobrevive al cuerpo y permanece después de la muerte.

En el orden metafísico Al-Farabi, por medio de una serie de raciocinios y deducciones muy en armonía con los principios de la razón y de la ciencia, llega á un concepto de Dios que bien puede calificarse de exacto y filosófico. Después de probar la existencia de Dios tomando por base ó punto de partida la existencia del mundo y de sus fenómenos contingentes; después de demostrar que es preciso llegar á la existencia de una causa primera y necesaria ó existencia *a se*, porque en la serie de las causas no es posible ni admitir un proceso infinito, ni admitir un proceso circular, Al-Farabi afirma y demuestra que esta causa primera, ó sea Dios, así como entraña independencia perfecta y necesidad absoluta por parte de su existencia, así también por parte de su esencia entraña necesariamente los atributos de infinidad, inmutabilidad, eternidad, inteligencia, voluntad, belleza, sabiduría, con exclusión de todo accidente. Dios es, además, el Bien sumo y objeto último de la voluntad, y en su simplicidad infinita, en su unidad absoluta, es á la vez pensamiento, objeto del pensamiento ó inteligible, y ser inteligente *(intelligentia, intelligibile, intelligens)* ó sujeto pensante. El conocimiento de Dios es el objeto y el fin propio de la Filosofía; la perfección moral del hombre consiste en la aproximación y semejanza con la divinidad; pero debe rechazarse como imposible y quimérica la unión íntima con esta divinidad que pregonan los místicos, especialmente cuando pretenden que por medio de esta unión mística el hombre se identifica con la Inteligencia suprema, siendo un mismo ser con la Divinidad.

La teoría cosmológica de Al-Farabi no parece res-

ponder á la elevación y verdad del concepto de Dios que se acaba de indicar, puesto que enseñaba que los principios de las cosas son seis:

a) El principio divino, ó sea Dios como causa primera.

b) Las inteligencias ó espíritus que vivifican y mueven las esferas celestes.

c) El entendimiento agente, como substancia intelectual separada del hombre.

d) El alma.

e) La forma substancial.

f) La materia prima y universal.

Al-Farabi parece haber sido también el primero que introdujo en la Filosofía árabe la clasificación, bastante obscura por cierto, del entendimiento humano en entendimiento en acto ó efecto *(intellectus in actu, intellectus in effectu)*, entendimiento adquirido *(intellectus acquisitus)*, y entendimiento poseído *(intellectus adeptus)* ó alcanzado (1). Ni una ni otra teoría fueron adoptadas, sino más bien rechazadas por los filósofos escolásticos, lo cual prueba lo infundado de la opinión de los que pretenden que la Filosofía escolástica debió

(1) Alberto Magno, que cita con alguna frecuencia á Al-Farabi, le atribuye el siguiente concepto del entendimiento poseído ó pleno: «Adeptus autem intellectus, ut dicit Alpharabius, est quem adipiscitur intellectus noster possibilis ex luce intelligentiae irradiantis super omnia intelligibilia, et agentis intelligibilitatem in eis, sicut lux in coloribus agit visibilitatem.» *Oper. om.*, tomo XVIII, pág. 381.

Á juzgar por estas palabras de Alberto Magno, el *intellectus adeptus* de Al-Farabi coincide con el acto del entendimiento posible, en virtud del cual conoce y forma el concepto intelectual del objeto, gracias á la luz fecundante del entendimiento agente, que comunica antes á dicho objeto la inteligibilidad actual.

su ser á los árabes y recibió de ellos sus elementos y su doctrina.

Si hemos de dar crédito á las indicaciones y noticias suministradas por Casiri, Al-Farabi conoció y expuso, no solamente las obras de Aristóteles, sino las de Platón; fué hombre de gran talento y de vastísima erudición, según se echa de ver por la Enciclopedia que escribió, compilación notable y única en su género (1), en la cual trataba su autor de casi todos los ramos del saber.

Munk, sin embargo, sospecha que esta Enciclopedia tan celebrada no es otra cosa más que la obra que con el título de *Compendium omnium scientiarum* ó *De scientiis* se publicó en latín, si bien advierte que esta versión no es literal ó completa, sino abreviada.

Lo que sí parece indudable es que Al-Farabi debe ser considerado y fué uno de los primeros y más ge-

---

(1) «Inter praestantissima illius opera censendum in primis est opus de scientiarum notitia, *Enciclopaedia* inscriptum, cui profecto nihil simile, nihil accuratius ad hunc diem ullus Doctor edidit. Alterum etiam habet de Platonis et Aristotelis mente: unde summa illius patet universa philosophiae peritia et sagacitas. Nec exiguo studiosis subsidio est liber ad theoricas scientias addiscendas, illarumque arcana introspicienda: ibi enim perspicua traditur methodus studendi, et in singularum scientiarum studiis proficiendi. Primum, Alpharabius Platonis libros, ejusque mentem exponere agressus est; inde Aristotelis Philosophiam illustrandam suscepit, in quam egregia edidit Prolegomena, et singulos illius libros ad Logicam, Physicam et Methaphysicam pertinentes explanavit. Nec mihi compertum est alia extitisse ad Philosophicas scientias assequendas magis idonea, magisque commoda, quam Alpharabii opera, quorum auxilio si quis destituatur, categoriarum sensus intelligere nequaquam possit. Illi praeterea accensentur libri duo praestantissimi de Ethica, ac de Politico Regimine ad Aristotelis mentem, ejusque principia compositi.» *Bibliot. arab. hisp.*, tomo I, cod. 643.

nuínos representantes de la heterodoxia musulmana. Para el filósofo de Farâb, las enseñanzas de Mahoma y las doctrinas del Korán, si son útiles para dirigir á los ignorantes y contener al pueblo en la obediencia, poco ó nada significan para el hombre de letras, que debe atenerse únicamente á la razón y á las especulaciones científicas.

Ya hemos visto que, según Tofaïl, Al-Farabi negaba la inmortalidad del alma y la felicidad ultramundana, siendo de notar que el mismo Averroes, cuya ortodoxia no era ciertamente mucho más segura que la de Al-Farabi, reprende á éste porque suponía que para el hombre no hay más felicidad última ni más perfección suprema que la que consigue por medio de la ciencia especulativa en la vida presente, debiendo mirarse como cuentos de viejas lo que se dice y enseña al pueblo en orden á las almas separadas.

En confirmación de esto, añadiremos que Al-Gazzali —que debía conocer á fondo las ideas de Al-Farabi— considera á éste como uno de los representantes más notables y genuínos del principio racionalista entre los sectarios de Mahoma ó de su profetismo. «Lo que yo hago, dice el filósofo racionalista, según Al-Gazzali, no lo hago en virtud de la autoridad de nadie, sino que, después de haber estudiado la Filosofía, comprendo muy bien lo que es el profetismo (la doctrina de Mahoma), el cual se reduce á cierta sabiduría práctica y á cierta perfección moral. Sus preceptos tienen por objeto servir de freno al populacho, impedir que se destruyan sus individuos mutuamente, que riñan y que se abandonen á sus malas inclinaciones. Por lo que á mí hace, yo no pertenezco á esta plebe ignorante, y no

necesito por lo mismo que nadie me ponga trabas: pertenezco á la familia de los sabios, cultivo la ciencia, la conozco; ella me basta, y con ella puedo prescindir de la autoridad.» Después de poner estas ideas ó palabras en boca de los musulmanes que hacían profesión de seguir la escuela filosófica, Al-Gazzali añade: «He aquí á lo que se reduce la fe de aquellos que estudian la Filosofía de los metafísicos, según lo vemos en Ibn-Sina (Avicena) y en Aboûnaçr Al-Farabi, los más distinguidos entre ellos (1).

§ 92.

AVICENA.

Treinta años después de la muerte de Al-Farabi, ó sea en el año de 980, nació en las cercanías de Bokhara el célebre Ibn-Sina, apellidado ó conocido generalmente con el nombre bastante popular de *Avicena*. Á los diez y siete años de edad había adquirido ya gran reputación como médico, profesión que ejerció con honra y provecho en las cortes de diferentes príncipes y en varias ciudades del Dahistan, de la Persia, del Khorasan y del Asia Menor.

Habiendo librado al rey de Hamadan de una enfermedad peligrosa, recibió de éste grandes honores y hasta el cargo de visir, sin que este cargo ni aquellos honores le impidieran entregarse á sus tareas literarias.

(1) *Avertissements sur les erreurs des sectes, suivis de notic. sur les extas. des Coûfis*, trad de Schmölders.

Durante los primeros años de su juventud, la actividad de su espíritu se concentró en el Isagoge de Porfirio, las matemáticas de Euclides y el Almagesto de Tolomeo, y á la edad de veinte y dos años, según él mismo dice, escribió dos ó tres tratados de Filosofía. «Después de haber profundizado, añade en su autobiografía, la lógica, las ciencias físicas y las matemáticas, abordé la teología especulativa; pero esta ciencia permaneció incomprensible para mí, hasta que la casualidad me hizo entrar en posesión de un escrito de Al-Farabi, que por tres dracmas adquirí en un mercado de libros.»

Nuestro filósofo falleció en Hamadan á los cincuenta y siete años de edad.

Sin contar sus numerosas obras referentes al arte de curar, entre las cuales se distingue su *Canon de medicina* (1), que sirvió de base y de texto por mucho tiempo en algunas escuelas de medicina, Avicena escribió varios tratados filosóficos, en los cuales se limita generalmente á exponer y seguir la doctrina de Aristóteles y de sus comentadores griegos, sin perjuicio de modificarla alguna vez, y aun de adoptar opiniones diferentes sobre algunos puntos. Averroes, en su famoso libro *Destructio Destructionis* pretende que Avicena, ó al menos sus partidarios, enseñaban el panteismo y negaban la existencia de Dios como *substan-*

(1) *Liber canonis totius medicinae ab avicenna arabum doctissimo escussus, a gerardo cremonensi ab arabica lingua in latinam reductus, et a Petro âtonio rustico placêtino î phiâ (in philosophia) nô mediocriter erudito ad limâ ex omni parte ab errorib.s et omni barbarie castigatus....* 1522. Al final de esta antigua y curiosa edición se dice: *Liber avicennae lugduni finê sortitus est optatum, opâ (operâ) Jacobi myt, diligentissimi calcographi.*

cia separada del mundo, como inteligencia subsistente, distinta y separada de las esferas celestes. Tofaïl y otros escritores árabes suponen también que Avicena enseñaba el panteismo en su *Filosofía oriental*, obra que no ha llegado hasta nosotros.

Pero, sea de esto lo que quiera, parece cierto que Avicena enseñó, entre otros, los siguientes puntos:

1.° Dios, como ser perfectamente uno, sólo produce inmediatamente *un* ser, y, por consiguiente, el universo, como conjunto de seres y substancias, no procede de Dios inmediatamente, sino mediante la primera inteligencia, efecto inmediato de Dios; doctrina en la cual se descubre la dirección emanatista del neoplatonismo, sobre todo si se tiene en cuenta que esta primera inteligencia creada produce ó crea la segunda, y ésta la tercera cuando se convierte hacia la inteligencia superior y la conoce *(secundam autem cum ad primam se convertens intelligit, tertiam producere)*, lo cual trae á la memoria las teorías panteístico-emanatistas de los gnósticos y de Plotino.

2.° En relación con la anterior doctrina acerca del proceso de la creación, Avicena enseñaba igualmente que el conocimiento que Dios tiene del mundo es sólo un conocimiento universal, sin extenderse á las cosas singulares, doctrina que lleva consigo la negación de la providencia divina. Por lo demás, Avicena, como la mayor parte de los filósofos árabes, enseñaba la eternidad del mundo y de la materia.

Así es que para el filósofo de Bokhara, lo que se llama ordinariamente creación del Universo, se reduce, en realidad de verdad, á un proceso de emanación para las inteligencias y almas separadas *(ex istis intelligen-*

tiis quaedam earum consequitur quandam sicut causatum causam.... ab uno autem et simplici non provenit nisi unum), y á un proceso de organización y de introducción de formas diferentes en la materia; de manera que para Avicena, Dios debe apellidarse dador de las formas *(datorem formarum)*, más bien que creador de las substancias materiales.

La teoría emanatista de Avicena, en lo que toca á los seres y formas inteligentes, puede resumirse en los siguientes términos: de Dios, ser absoluto, substancia primera, inteligencia infinita, deriva ó emana la inteligencia primera, la cual comunica el movimiento al primer cielo, ó sea á la primera esfera celeste. De esta primera inteligencia, emanación primordial de Dios, emana, á su vez, una segunda inteligencia, que mueve al segundo cielo, y así sucesivamente, hasta llegar, por medio de emanaciones decrescentes, á la inteligencia, que está encargada de comunicar el movimiento á la última esfera celeste, origen ó principio del entendimiento activo ó agente del hombre; de manera que lo que llamamos y llama Aristóteles el entendimiento *agente*, debe su origen á la inteligencia que pone en movimiento la esfera celeste más cercana á nosotros.

Conviene tener presente aquí que Avicena, en ocasiones, da el nombre de *entendimiento activo* á Dios, ó sea á la Inteligencia suprema, que no debe confundirse con el entendimiento agente de los aristotélicos. Y añadiremos también que, inspirándose en las ideas neoplatónicas en esta cuestión, como en otras varias, Avicena reconoce y admite que nuestra alma, aun en la vida presente, puede romper ó suspender los lazos que la unen al cuerpo, y elevarse á la unión íntima con

Dios, ó sea la Inteligencia activa suprema. Para legitimar esta conclusión, Avicena abandona la teoría de Aristóteles en orden al compuesto humano, afirmando que las relaciones entre el cuerpo y el alma son relaciones semejantes á las que existen entre el motor y el móvil, entre el agente y su instrumento.

3.° Según Averroes, fué opinión y doctrina de Avicena que el alma humana es causa eficiente, y, como si dijéramos, creadora de las demás formas substanciales, las cuales son impresas ó introducidas en la materia por la acción del alma (1), en lo cual pudiera sospecharse alguna reminiscencia confusa de las teorías neoplatónicas.

4.° Atribuye á la imaginación y á la voluntad del hombre el poder ó fuerza, no sólo de producir mutaciones en su propio cuerpo, sino en los cuerpos externos, y hasta el poder ó fuerza para producir lluvias, esterilidad, caídas, con otros fenómenos análogos: *est hoc dominium tale, ut per voluntatem talis animae, fiant pluviae, sterilitates, et homo dejiciatur ab equo, et infirmetur et sanetur.*

Esta doctrina, que debió influir en algunas creencias y prácticas supersticiosas de los últimos siglos de la Edad Media, puede considerarse á la vez como premisa del moderno espiritismo teórico y práctico, con el cual conviene hasta en la teoría privilegiada de los *mediums*; porque Avicena y sus discípulos decían tam-

(1) «Dixit (Avicenna) in sexto suae abreviationis *De Anima*, quod anima non est illud in quo sunt omnes formae tantum secundum esse intelligibile et sensibile, sed est illud quod ponit omnes formas in materiis et creat eas.» *Aver. op.*, t. VIII. *Metaphys.*, lib. VII, cap. X.

bién, según Camperio, que este poder superior era privilegio de algunas almas: *nec tamen id ajunt omnibus animabus ese commune, sed quarundam esse privilegium singulare.*

5.° Avicena, no sólo enseñaba que las esferas celestes están animadas y son movidas por las Inteligencias, ó sea por ángeles, lo cual era opinión común entre los árabes, sino que les atribuía la facultad imaginativa, lo cual abre el camino al sensualismo en psicología, porque tiende á borrar la línea divisoria y esencial entre los sentidos y el entendimiento.

Al hablar del destino final del hombre, ó de lo que constituye su felicidad y perfección suprema, Avicena deja entrever con bastante claridad que tenía por despreciables y erróneas las enseñanzas del Korán sobre este punto (1); y en su calidad de filósofo, coloca la felicidad verdadera y la perfección del hombre en la unión con Dios como verdad primera, en la posesión de los bienes del alma, y no en la de groseros deleites corporales, según supone la ley de Mahoma.

Estas ideas del filósofo de Bokhara, nada conformes con los principios y tendencias del Korán; las teorías y opiniones del mismo que dejamos consignadas, y que tienen mucho de heterodoxas desde el punto de vista musulmán, sin contar algunas otras no más or-

(1) He aquí en qué términos se expresa en el lib. IX, cap. VII, de su *Metafísica*: «Lex nostra, quam dedit Mahomethus ostendit dispositionem faelicitatis et miseriae, quae sunt secundum corpus, sed est alia promissio quae apprehenditur intellectu. Sapientibus vero theologis multo major cupiditas fuit ad consequendum hanc faelicitatem, quam corporum, quae quamvis daretur eis, non tamen attenderunt eam nec appretiati sunt eam comparatione faelicitatis, quae est conjunctio Primae Veritati.»

todoxas que le atribuyen Averroes y Maimónides, fueron causa de que Avicena adquiriera y conservara entre sus correligionarios fama y nombre de racionalista y de incrédulo. De aquí es que Al-Gazzali, que, según hemos visto en el pasaje citado en el párrafo anterior, coloca á Avicena al lado de Al-Farabi entre los enemigos del profetismo ó los del Profeta del Islam, en otros lugares de sus escritos le presenta como uno de «aquellos cuya fe ha sido debilitada y adulterada por la Filosofía, hasta el punto de no creer el dogma del profetismo»; por uno de los filósofos «que tratan los dogmas religiosos lo mismo que los dogmas de la Flosofía»; como uno de los que contribuyeron más eficazmente á difundir y consolidar entre los musulmanes la incredulidad y el indiferentismo religioso.

Avicena escribió un tratado especial para rebatir las inepcias de la astrología judiciaria, cuya vanidad y peligros demuestra con razones, y hasta con burlas y sarcasmos.

Además de los caracteres indicados, la doctrina de Avicena se distingue por su tendencia á fundir y amalgamar la Filosofia aristotélico-árabe con la de los neoplatónicos de Alejandría.

Ya dejamos dicho que Avicena es más conocido como médico que como filósofo, y ciertamente que sus obras de medicina entrañan mayor mérito y son más sólidas (1), por punto general, que las que tratan de Filosofía.

(1) Llaman ciertamente la atención la abundancia de materiales, la especialidad de conocimientos y la excelencia relativa del método que se observan en su *Liber canonis totius medicinae*, en el cual se habla con extensión y bastante método de clínica, de terapéutica, de

§ 93.

ALGACEL.

Hacia mediados del siglo XI (1058) nació en Tous, ciudad del Khorasan, Al-Gazali ó Al-Ghazâli (el *Algacel* de los escolásticos), que adquirió grande celebridad entre sus correligionarios como teólogo y como filósofo, y que falleció en 1111, después de haber regentado el colegio de Bagdad, después de haber enseñado en las escuelas de Jerusalén, Damasco y Alejandría, y después de haber escrito numerosas é importantes obras, encaminadas en su mayor parte á rehabilitar el islamismo como religión, afirmando y defendiendo su superioridad enfrente de las demás religiones y enfrente, sobre todo, de la Filosofía, que á la sombra de Al-Farabi y Avicena había descargado rudos golpes sobre la religión promulgada por Mahoma. De aquí el nombre y prestigio grande que alcanzó entre sus correligionarios, que solían honrarle con el epíteto de *ornamento de la religión* y con el de *prueba del islamismo*.

Haciendo caso omiso de sus escritos puramente teológico-religiosos, que no son de nuestra incumbencia, y concretándonos á los filosóficos ó directamente

---

anatomía, de botánica, de fisiología, con otras ramas de las ciencias médicas y sus afines. El filósofo de Bokhara da principio á su obra con la siguiente definición de la medicina: «Medicina est scientia qua humani corporis dispositiones noscuntur ex parte quae sanatur, vel ab ea removentur, ut habita sanitas conservetur, et amissa recuperetur.» *Liber can. tot. med.*, lib. I, cap. I.

relacionados con la Filosofía, cuyo texto más ó menos fiel ha llegado hasta nosotros, debemos citar como los más importantes:

a) El tratado (1) en que expone los fundamentos y razones principales que militan en favor del escepticismo filosófico, y que la verdad sólo puede encontrarse en el misticismo ó soufismo.

b) El tratado en que Al-Ghazâli expone sumariamente la doctrina y teorías enseñadas generalmente por los filósofos, tratado que suele llevar el título de *Las tendencias de los filósofos*, y el mismo que fué traducido al latín hacia fines del siglo XII por el Arcediano español Domingo Gundisalvi, y que vió la luz pública en Venecia á principios del siglo XVI, con el título de *Lógica et philosophia Algazelis Arabis.* Este libro es un resumen de la Filosofía peripatética, según la comprendían y explicaban los filósofos mulsumanes, y con especialidad Al-Farabi y Avicena ó Ibn-Sinâ.

c) El tratado que con el significativo epígrafe de *Destrucción de los filósofos,* escribió Al-Ghazâli con el objeto de poner de manifiesto los errores de los filósofos, la ineficacia de sus demostraciones, la vanidad de sus doctrinas y de su pretendida ciencia. Grande fué el nombre y fatales fueron los efectos de este fa-

(1) Schmölders, al traducir y publicar este libro de Al-Ghazâli en su *Essai sur les Écoles philos. chez les Arabes*, le pone el siguiente título: *Ce qui sauve des égarements et ce qui eclaircit les ravissements,* advirtiendo que este epígrafe, que responde en lo posible al rimado del original, es susceptible de la siguiente paráfrasis: *Avertissements sur les erreurs des sectes, suivis de notices sur les extases des Çoûfis.* Según Munk, el epígrafe de este tratado de Al-Ghazâli podría traducirse por *Delivrance de l'erreur, et exposé de l'état vrai des choses.*

moso libro de Al-Ghazâli para la Filosofía árabe, pudiendo decirse que ésta decayó visiblemente desde que apareció la famosa *Destructio philosophorum*. Ni los trabajos de Avempace y de Averroes, ni la refutación que con el título de *Destructio Destructionum* hizo el último del libro de Al-Ghazâli, fueron capaces de levantar de su postración y decadencia á la Filosofía musulmana, ni sanar las heridas causadas por el filósofo de Tous en su *Destructio philoso phorum*.

La vida intelectual de Al-Ghazâli abraza tres períodos, de los cuales el primero corresponde al estudio y conocimiento de la Filosofía y de las demás ciencias, según se enseñaban por entonces en libros y escuelas.

En el segundo período, que pudiera denominarse crítico-escéptico, Al-Ghazâli somete á una crítica severa y universal los diferentes sistemas filosóficos, y socava sus bases por medio de una duda metódica, bastante parecida á la de Descartes en tiempos posteriores. La ciencia, dice en substancia el filósofo de Tous, no merece el nombre de tal si no entraña el conocimiento cierto con tal certeza (1) y evidencia que excluya todo error y toda duda. Empero esta certeza absoluta y científica no puede ser producida, ni por la enseñanza ó autoridad humana, que no es ni evidente ni uniforme, ni tampoco por los sentidos, cuyos juicios se oponen con frecuencia á lo que enseña y juzga la razón, ni tampoco por ésta, aun considerada en cuanto

(1) «Il m'était évident que la connaissance certaine doit être celle qui explique l'objet à connaître de telle manière qu'aucun doute n'y reste, et que toute erreur et toute conjecture y soient désormais impossibles.» *Délivrance de l'erreur*, *et Exposé*, etc., trad. de Schmölders, pág. 19 del *Essai sur les Écoles phil.*, etc.

asiente á los primeros principios y posee las nociones ó ideas generales (1), porque es posible que una inteligencia superior á la nuestra perciba estas cosas de diferente manera que nosotros y rectificara nuestro juicio, así como nuestra razón rectifica los juicios de los sentidos. Estas dudas se aumentan y afirman, si reflexionamos que es muy posible que nuestro estado de vigilia sea un verdadero sueño con respecto á otro estado superior, en el cual las realidades y certezas de la vida presente se conviertan en ilusiones y apariencias, análogas á las que ahora experimentamos en el sueño. Á mayor abundamiento, la demostración, que parece el medio más natural y fácil para obtener la certeza científica, es imposible *(les demonstrations sont impossibles)*, porque las bases necesarias de las demostraciones son los primeros principios, ó sea las ideas y nociones primitivas de la razón; siendo, pues, éstas inciertas, como se ha dicho, nunca se podrá fundar en ellas una verdadera demostración: *Donc si celles-ci ne sont pas certaines, on ne saurait établir une demonstration.*

Colocado en este terreno de universal escepticismo y de absoluta desconfianza de adquirir la verdad y la

(1) «Peut-être, me dis-je, il n'y a d'assurance que dans les notions de la raison, c'est-à-dire, dans les principes primitifs, tels que: Dix est plus que trois; une même chose ne peut être créé et être de toute éternité, exister et non exister. Mais les perceptions de la sensation me repondirent: Qui t'assure que ta confiance aux principes intellectuels n'est pas de la même nature que ta confiance dans les perceptions des sens?.... Or, il existe peut-être au-dessus de la perception de la raison un autre juge qui, s'il apparessait, donnerait un dementi aux jugements de la raison, de même que la raison s'est élevée pour convaincre la sensation de la fausseté de les jugements.» *Ibid.*, pág. 21.

certeza por las fuerzas humanas, Al-Ghazâli, que experimentaba el malestar inherente á la duda universal, buscó y encontró la verdad y certeza que ansiaba en Dios, que quiso en su misericordia restituirle la paz y tranquilidad del alma. Si salió, pues, del abismo escéptico, no fué ciertamente por medio de pruebas y de sistemáticos raciocinios, sino por un golpe ó rayo de luz que Dios arrojó en su corazón *(Celà ne se fit pas par composition de preuves et par raisonnements systêmatiques, mais par un éclat de lumière que Dieu me jeta dans le coeur)*, resultando de aquí el tercer período de su vida intelectual, que pudiera apellidarse período *místico-tradicionalista*, porque el misticismo de Al-Gahzâli no es un misticismo meramente ascético, como el de la generalidad de los çoûfis, sino un misticismo que tenía la vista fija en las enseñanzas del Korán, para admitir ó rechazar las opiniones y doctrinas de los filósofos y sabios.

Á esta tercera fase de la vida intelectual de Al-Gahzâli responden sus dos obras principales y más conocidas, que arriba hemos citado. Porque la primera, ó sea las *Tendencias de los filósofos*, expone y resume las opiniones y teorías más importantes de éstos, sin defender unas ni otras, porque su designio era combatirlas y rechazarlas todas, según lo verificó en la segunda obra citada, ó sea la *Destrucción de los filósofos*, en la cual, ora llamando la atención sobre las teorías contradictorias de los filósofos, ora esforzándose á probar la falsedad de muchas de sus opiniones y sentencias, ora poniendo de manifiesto que lo que nos presentan como demostraciones científicas, no son verdaderas demostraciones científicas, condena todos los

sistemas filosóficos, aniquila, destruye y niega, cuanto es de su parte, toda verdad y todo valor científico á la Filosofía.

Entre otros varios puntos, Al-Ghazâli demuestra, ó al menos intenta demostrar:

a) Que es errónea y falsa la opinión de los filósofos que afirman la eternidad de la materia;

b) Que Dios no es solamente el *obrero* del mundo, como pretenden los mismos, sino verdadero creador del universo;

c) Que carecen de sólido fundamento las aserciones de los que niegan la resurrección de los cuerpos, y la existencia del paraíso y del infierno, con sus goces y tormentos eternos;

d) Que la Filosofía y los filósofos son impotentes para demostrar que no pueden existir dos seres primitivos necesarios, y consiguientemente para demostrar la unidad de Dios, debiendo decirse lo mismo en orden á su simplicidad y á su inmaterialidad;

e) Tampoco son capaces de probar con evidencia que Dios conoce su propia esencia, ni que el universo tiene una causa, ni que el alma humana es substancia espiritual, ni incorruptible, de donde resulta que los filósofos vienen á precipitarse en el ateismo y el materialismo;

f) Que es falsa la doctrina de los filósofos cuando dicen que Dios no conoce las cosas particulares y los accidentes especiales y transitorios que resultan de las leyes universales, como es falsa también su teoría ó doctrina acerca de la causalidad; pues no solamente es posible que se verifiquen fenómenos contrarios á lo que llaman leyes de la naturaleza, y á lo que sucede

habitualmente, sino que lo que llamamos causa y efecto, es muy probable, por no decir cierto, que no entraña verdadera causalidad, sino mera concomitancia. Porque el autor de la *Destructio philosophorum*, como todos los escépticos, dirige y multiplica sus ataques contra el principio de causalidad, concluyendo que el enlace permanente y habitual que existe entre ciertas cosas, no procede de leyes naturales y necesarias, ni responde á la causalidad ejercida por la una sobre la otra, sino que procede de la omnipotencia divina, que creó ó puso entre ellas cierto enlace ó relación permanente y habitual: *Ne sont dans cette rélation mutuelle que par la toute-puissance divine, qui, depuis longtemps, y a créé ce rapport et cette liaison.*

Esta discusión y negación del principio de causalidad, en unión con el espíritu escéptico, que domina en el tratado, cuyo contenido acabamos de indicar, y al cual sirvieron como de prólogo é introducción los otros dos libros filosóficos de Al-Ghazâli arriba citados, ponen de manifiesto que la importancia histórico-filosófica del autor de la *Destructio philosophorum* se resume y concentra en su escepticismo universal y sistemático, porque esto es lo que le da lugar, nombre é influencia especiales en la historia y destinos de la Filosofía arábigo-musulmana.

Conviene, sin embargo, no olvidar que, según acontece generalmente á los escépticos cuando se refugian en el misticismo exagerado, Al-Ghazâli, que no oculta su predilección por las teorías ascéticas y las prácticas místicas de los çoûfis del Indostán, incurre con frecuencia en contradicciones, afirmando en una parte lo que niega en otra. Así es que su mismo correligionario

Tofaïl dice que «ata en un lugar de sus obras, y desata en otro; niega ciertas cosas, y después las declara verdaderas». Bien es verdad que hay motivos para sospechar que Al-Ghazâli tenía una doctrina esotérica diferente de su escepticismo vulgar (1), de su misticismo ascético, y más ó menos relacionada con el panteismo.

Es de notar que en Algazel se observan reminiscencias y aficiones místico-teúrgicas del neoplatonismo. Así es que entre las ramas de la física enumera, no solamente la medicina, sino las visiones, los encantamientos, las fascinaciones *(imagines, incantationes, allectiones)*, en conformidad á lo cual en la psicología dedica un capítulo entero á explicar el modo con que se producen los milagros y prodigios, cuya verdadera causa es la virtud que posee el alma humana de producir determinadas impresiones, imágenes y formas, no solamente en su propia materia, ó sea en el cuerpo que le está unido, sino también en la materia universal del mundo, la cual es eterna, según Algazel.

(1) Es probable que profesaba el panteismo de la India, en la cual vivió mucho tiempo, comunicando y hasta familiarizándose con sus filósofos y çoûfis. De todos modos, parece indudable que poseía alguna doctrina especial, que sólo comunicaba á sus adeptos. El siguiente pasaje de Tofaïl parece indicarlo claramente: «Hay en sus libros muchas contradicciones de este género, según pueden atestiguar los que leen y examinan con atención sus obras. Él mismo se ha excusado sobre este punto al final de su libro *Mizan al'-amal*, donde dice que las opiniones son de tres especies: una que pertenece al vulgo y á su modo de ver las cosas; otra que sirve para responder á los que proponen cuestiones y preguntas con el deseo de aprender, y otra la que el hombre quería para si mismo, y en la que no permite penetrar sino á aquellos que participan de sus convicciones.» *Philosophus autodidactus*, pág. 20.

Así se explica la existencia de tormentas y lluvias prodigiosas (1), los sueños extraordinarios, los encantamientos, fascinaciones (2), y hasta infusión ó revelación de luces y conocimientos superiores: *Secundum est virtus speculativa; clarificatur enim anima in tantum quod fit aptissima conjungi cum intelligentia agente, sic ut infundantur ei scientiae.*

§ 94.

AVEMPACE Y ABDELAZIZ.

Gracias á los rudos golpes descargados por Al-Ghazâli sobre la Filosofía peripatético-arábiga, ésta desapareció casi del Oriente, pero renació con nuevo vigor en España, donde halló ilustres representantes. Fué el primero de estos *Ibn-Badja*, conocido generalmente con el nombre de *Avempace*. Aunque nacido en Zaragoza á fines del siglo XI, se trasladó á Sevilla, en donde por los años 1118 escribió algunos tratados de lógica, y en los últimos años de su vida habitó sucesivamente en Granada y en Fez, donde falleció en 1138.

Las obras de Avempace, aunque obscuras y difíci-

(1) «Proprietas est in virtute animae, et ejus essentia ut imprimat in yle mundi, removendo unam formam et conferendo aliam: imprimit enim in aerem convertendo illum in pluviam, sicut diluvium.... dictum est enim in tractatu divinorum, quod yle substantia est animabus et imprimitur ab eis.» *Liber philos. Algazelis* translatus a *Magistro Dominico archidiacono secobiensi,* trat. V, cap. X.

(2) «Aliquando autem impressio alicujus animae pertransiit ad corpus aliud sic ut destruat spirituum aestimationem et inficiat hominum aestimationem, et hoc dicitur fascinatio.» *Ibid.*

les de entender, representan una reacción filosófico-racionalista contra las tendencias escépticas y místico-tradicionalistas de Al-Ghazâli. En ellas se ocupa con preferencia en las clasificaciones y distinciones introducidas por los árabes acerca del *intellectus adeptus*, *acquisitus*, *in actu*, *materialis* ó *hylicus*, etc., siendo además muy probable que fué el primer autor de la famosa teoría averroística sobre la unidad de las almas humanas.

De todos modos, sus opiniones y tendencias filosóficas debieron ser muy poco conformes con la doctrina del Korán, demasiado atrevidas y peligrosas en el terreno religioso del islamismo, heterodoxas aun bajo el punto de vista musulmán, y hasta impregnadas de materialismo y ateismo, á juzgar por un pasaje citado por Münk, en el cual un célebre escritor musulmán, casi contemporáneo de Avempace, se expresa en los siguientes términos: «Este literato (Ibn-Badja ó Avempace) es una calamidad para la religión y una pena para los que marchan por el buen camino.... Indiferente á la religión, no se ocupaba más que de cosas varias: era hombre que no se purificaba jamás, ni manifestaba arrepentirse por nada.... No tenía fe en Aquél que le había creado y formado.... Según él, vale más obrar mal que bien, y el bruto está mejor dirigido que el hombre.... Sostenía que el tiempo es una revolución perpetua, que el hombre comienza á ser como una planta ó una flor, y que todo concluye para él con la muerte (1).»

Casi contemporáneo de Avempace, fué *Abdelaziz*,

(1) *Mélang. de philos. juiv. et arab.*, págs. 385-86.

el cual nació en Sevilla, aunque pasó la mayor parte de su vida en el Cairo, donde falleció hacia mediados del siglo XII. Como la mayor parte de los filósofos árabes, fué médico, y entre sus obras se cuentan algunas que tratan de botánica.

Poco ó nada sabemos acerca de sus opiniones como filósofo, aunque se presume que siguió la dirección de Avempace. Entre sus escritos filosóficos, el principal parece ser el que lleva por título *Mentis directio*, que es un tratado extenso de lógica, calcado sobre la doctrina de Aristóteles. En la *Biblioteca* de Casiri se indica que Abdelaziz escribió también algunos libros en verso: *egregiis, tum soluta, tum stricta oratione, editis libris.*

§ 95.

TOFAÏL.

Aunque menos conocido y citado por los escòlásticos que muchos de sus correligionarios y compatriotas, Tofaïl fué uno de los representantes más ilustres y originales de la Filosofía árabe. Sábese que tuvo por patria la ciudad de Guadix, que le vió nacer á principios del siglo XII, aunque no consta el año fijo de su nacimiento. Sabemos también que fué médico, matemático, poeta y filósofo, que fué confidente y amigo del rey ó califa de Marruecos Yousouf, al cual presentó y recomendó á su amigo Averroes, y que, habiendo pasado en África los últimos años de su vida, falleció en Marruecos año de 1185, asistiendo á sus funerales el califa Yakoub, apellidado *Almanzor* (Almançour), no

el Almanzor del siglo x y de las antiguas crónicas cristianas, sino el sucesor de Yousouf, de la dinastía de los Almohades.

Así como Al-Ghazâli puede considerarse y es el representante de un movimiento, en parte escéptico, y en parte tradicionalista, en la Filosofía de los árabes, así Tofaïl *(Ibn-Tofaïl)* representa en la misma un movimiento panteista; porque tal es el resultado y el fondo real de su *Hayy-ibn-Yakdhân*, especie de romance filosófico, cuyo objeto es indagar y fijar la ciencia á que puede llegar espontáneamente la razón del hombre en su evolución ó desenvolvimiento natural, y colocada en estado de aislamiento con respecto á toda religión positiva y á toda sociedad.

Esta obra, original y curiosa por más de un concepto, que fué traducida al latín por Pococke, y editada por primera vez en 1617 con el título de *Philosophus autodidactus*, comienza por la suposición de un hombre que nace sin padres en una isla desierta, y cuya evolución intelectual se verifica á medida y en relación con la evolución corporal. Hayy, que es el nombre de este solitario forzoso, comienza á percibir y conocer las cosas sensibles, llegando gradualmente hasta conocer el mundo material que le rodea y formar nociones más ó menos exactas de las ciencias físicas. Andando el tiempo, reconoce que estos seres que le rodean entrañan multiplicidad y unidad, puesto que son múltiples por parte de los accidentes, pero son una misma cosa por parte de la esencia. La razón de Hayy en su marcha ascendente, llega sucesivamente, y por grados, á las siguientes conclusiones:

a) Puesto que los cuerpos en general están com-

puestos de materia prima y de las formas substanciales, al menos de corporeidad y de substancia, es preciso que estas formas procedan de algún agente superior, y aun cuando se quiera conceder que las esferas celestes, que contienen y constituyen el universo, producen dichas formas, será preciso admitir algún agente que conserve ó perpetúe el mundo, y sobre todo que le haya comunicado el movimiento.

b) Puesto que el hombre tiene semejanza con los cuerpos celestes, con los animales y con el ser uno, ó sea con Dios, debe asemejarse á ellos también en sus atributos y operaciones, y para asimilarse al último, debe desprenderse y separarse de todo lo material, de todo lo sensible y hasta de la imaginación, destruyendo y aniquilando todo lo que no sea pensamiento puro.

c) Cuando llega á este estado, el hombre se ve á sí mismo como identificado con el Ser supremo y uno; ve y reconoce que el Universo sólo tiene ser en Dios, cuya luz se difunde y refleja en diferentes grados sobre los seres finitos, y ve finalmente que la multiplicidad substancial no existe sino de una manera aparente para los cuerpos y según los sentidos.

Por lo dicho se echa de ver fácilmente que el panteismo constituye el fondo y la esencia del pensamiento de Tofaïl, y que se trata de un panteismo místico, en sus medios de ascensión y en las condiciones de la intuición *extática* que le sirve de término.

En la segunda parte de su romance, Tofaïl finge que llega á la misma isla un hombre (Asal), que viene huyendo de los inconvenientes que para la vida contemplativa y mística ofrece la sociedad, en la cual había vivido hasta entonces. Asal, después de enseñar á

Hayy el uso de la palabra, le enseña é instruye acerca de la religión y de los deberes y prácticas que prescribe, resultando de estas conferencias entre los dos solitarios, que la verdad religiosa y la verdad filosófica son una misma cosa, y que sólo se distinguen por parte de la forma. En la religión la verdad se reviste de formas acomodadas á las inteligencias vulgares é incultas: en la Filosofía se conoce esa misma verdad tal cual es en sí misma. Después de varias vicisitudes y ficciones no pertinentes á nuestro objeto, los dos solitarios terminan su vida en la práctica de la vida mística y contemplativa.

La primera parte del romance de Tofaïl puede apellidarse el tipo, y acaso es el antecedente del *Emilio* de Rousseau: la teoría de Cousin, y en parte la de Hegel, sobre las relaciones entre la Filosofía y la religión, pueden considerarse como reminiscencias y aplicaciones de la segunda parte del *Philosophus autodidactus* de Tofaïl.

§ 96.

AVERROES.

Ibn-Rosch, ó sea *Averroes*, el comentador más célebre de Aristóteles entre los árabes, nació en Córdoba, el año 1126, de padres nobles y de familia en que parecía vinculada la magistratura superior. Después de estudiar la teología y la jurisprudencia, Averroes se dedicó con ardor al estudio de la medicina, de las matemáticas y sobre todo de la Filosofía. El título de *al-Kâdi* que él mismo se da en algunas de sus obras, in-

dica que ejerció las funciones de juez durante muchos años, y parece cierto que desempeñó estas funciones en Sevilla y en Córdoba. Hacia mediados del siglo XII se encontraba en Marruecos, en cumplimiento tal vez de alguna comisión motivada por la revolución que en África y en España sustituyó la dinastía de los Almohades á la de los Almoravides. Tanto en Marruecos como en Córdoba, nuestro filósofo mereció la confianza y disfrutó los favores de los Califas, hasta que sus opiniones filosóficas, poco en armonía con el Korán, y acaso más la envidia, excitaron contra él las persecuciones y el odio de la muchedumbre, de los literatos de la corte y hasta del califa Yakoub, por sobrenombre *Almanzour* (Almanzor), que había sucedido á su padre Yousouf, odio y persecuciones que acibararon los últimos años de su vida. Almanzor, que cuando vino á Córdoba en 1195 para emprender sus campañas contra el rey de Castilla, había llamado á su lado á Averroes, colmándole de honores y distinciones, no tardó en perseguirle como sospechoso de heterodoxia musulmana, desterrándole por este motivo á Lucena *(Elisana)*, con prohibición de abandonar aquel sitio.

Conviene tener presente, sin embargo, que probablemente la heterodoxia musulmana no fué la causa única de las persecuciones que por parte de los Califas experimentó Averroes durante una parte de su vida, siendo muy verosímil que sus opiniones políticas y dinásticas debieron contribuir en parte á dichas persecuciones. Así parece desprenderse de un curioso pasaje que se encuentra en su *Paráfrasis* sobre la República de Platón, pasaje en el cual, después de señalar y describir los excesos detestables, los odios, las perfi-

dias y las crueldades que caracterizan á los tiranos y su gobierno, añade: *Cujus quidem rei exemplar quoddam est Cordubensium civitatis status, quae cum quingentis annis a populo administrata fuerit, post hoc tempus, per quadraginta annos jam transmutata est in tyrannidem.*

Excusado parece advertir que semejante modo de hablar no era el más á propósito para conciliarse el favor de los depositarios del poder, y que los Califas almohades, contra quienes parecen dirigidas las palabras del filósofo cordobés, no debían tener á éste mucha afición ni guardarle muchas consideraciones.

Aunque algunos dicen que Averroes recobró la libertad y la gracia de Almanzor, es lo más probable que éste le obligó á salir de España y fijarse en Marruecos para no perderle de vista. Lo cierto es que murió en dicha ciudad año de 1198, hallándose, si no encarcelado, al menos recluído en su casa (1), con prohibición de hablar con nadie. Sus restos fueron trasladados á Córdoba, su patria.

Según hemos indicado ya en más de una ocasión, Averroes profesaba una admiración sin límites por Aristóteles (2), admiración que le llevó á comentar

(1) Esta es la verdad de los hechos, según se desprende de fuentes originales y las más fidedignas, asi como de los testimonios aducidos por Münk y por Renan; y, por consiguiente, la narración y las anécdotas que trae León Africano, y que copió Brucker en su historia de la Filosofia, deben tenerse por fabulosas. Tampoco es cierto, ni siquiera verosimil, que Averroes fuera maestro del rabino Maimónides, según pretenden y afirman los dos citados historiadores.

(2) Además de los pasajes á que arriba aludimos, Averroes aprovecha todas las ocasiones que se le presentan para ensalzar á su ídolo, del cual dice en una parte que fué creado por Dios y dado á los

casi todas sus obras, no una, sino dos y tres veces, escribiendo paráfrasis ó exposiciones breves del texto, otras exposiciones más extensas ó sea *Commentaria media*, y, finalmente, los comentarios grandes ó mayores, *Magna Commentaria*.

Además de estas obras expositivas, escribió varios tratados referentes á medicina, astronomía y controversia, mereciendo especial mención entre los últimos el que lleva el título significativo de *Destructio destructionis*, porque tiene por objeto la refutación de la *Destructio philosophorum* de Al-Ghazâli, de que se ha hecho mérito arriba. La guerra encarnizada que contra la Filosofía y sus representantes emprendió y llevó á cabo la dinastía de los Almohades, guerra excitada y sostenida por el fanatismo musulmán, impidió que llegaran hasta nosotros algunas de las obras de Averroes, y si las demás se salvaron de la persecución y de las llamas, débese á las escuelas cristianas y judaicas que florecían á la sazón en la parte española, libre del yugo de los moros.

Á pesar de su oposición con la doctrina del Korán, Averroes admite la eternidad del mundo, y en realidad niega la creación, toda vez que supone que la materia es eterna y que Dios no hizo más que producir, ó, mejor dicho, sacar de su potencialidad *(educere ex poten-*

---

hombres para que éstos nada ignoren de lo que es posible saber *(creatus fuit et datus nobis divina provisione, ut non ignoremus possibilia sciendi)*, añadiendo en otra, que es la norma y como el tipo ó término del poder de la naturaleza: «Credo enim quod iste homo (Aristóteles) fuerit regula in natura et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam.» *Oper. Om.*, t. VI, *De Ani.*, lib. III, núm. 14.

tia materiae) las formas substanciales. Admite igualmente la animación y la incorruptibilidad de los cuerpos celestes, la generación *ex putrescente materia*, y, por punto general, adopta y defiende las opiniones de Aristóteles, procurando poner bajo su salvaguardia aun aquellas en que se separa de su maestro.

Tal sucede con su famosa teoría sobre la unidad numérica del entendimiento humano, ó sea del alma racional, teoría que, aunque iniciada por Avempace, según dejamos indicado y según reconoce el mismo Averroes (1), fué desarrollada por el escritor cordobés, y constituye el rasgo más característico del averroismo como sistema filosófico.

Según esta teoría, lo que llamamos entendimiento humano, considerado como facultad personal, interna, propia de cada individuo, coincide en realidad con la sensibilidad interna, y especialmente con la imaginación y con lo que se llama simple estimativa en los animales, y *cogitativa* y también algunas veces razón particular *(ratio particularis)* en el hombre. Para que tenga lugar la intelección propiamente dicha, el acto con que conocemos la verdad y la ciencia, se necesita que estas potencias, que en sí mismas pertenecen al orden sensible y son las fuerzas propias del alma que pudiéramos llamar *humano-sensible*, y que es la forma substancial de cada individuo, se pongan en comunicación con una inteligencia propiamente dicha, con

(1) «Dicamus igitur quod Avempace multum perscrutabatur in hac quaestione, et laboravit declarando hanc continuationem (intellectus) esse possibilem.... Ista quaestio non recessit ab ejus cogitatione, neque per tempus nutus unius oculi.» *Aver. op.*, t. VI, *De An.*, lib. III, núm. 36.

alguna otra alma humana superior á la que sirve de forma substancial en los individuos, que podríamos apellidar alma *humano-intelectual.*

Esta alma humana superior, una y perteneciente al orden puramente intelectual, aunque no existe *en* todos los hombres, está presente y asiste *á* todos, comunica *con* todos y cada uno de los individuos, obrando sobre las representaciones sensibles existentes en cada individuo, transformándolas con su actividad, abstrayendo las ideas, en una palabra, comunicando á los objetos la inteligibilidad actual que no tenían, y conociendo estos objetos de una manera racional y científica, de suerte que podemos decir que el conocimiento de la verdad, el conocimiento propiamente intelectual, la ciencia, tiene lugar *en* los individuos humanos, pero no se verifica *por* las facultades del alma del individuo, que es su forma substancial, sino *por* el alma intelectual superior y común á todos los hombres. Esta alma humana, superior y una, en tanto se dice que está en nosotros y se une á los hombres, por cuanto y según que produce en nosotros las representaciones inteligibles *(intentiones)*, los conceptos universales de los objetos conocidos, y contenidos antes en la imaginación: *relinquitur igitur, ut copuletur ipse intellectus* (intelligentia separata, anima una et communis) *nobis omnibus hominibus per copulationem conceptuum seu intentionum intelligibilium nobiscum, quae quidem sunt ipsi conceptus imaginati.*

En resumen y en conclusión: en el hombre no hay más facultades de conocer que las que pertenecen al orden sensible; lo que llamamos entendimiento humano, como facultad personal propia del individuo y

procedente del alma que le sirve de forma substancial, coincide y se identifica con la imaginación y la cogitativa, según que éstas obran, fecundadas é influídas por el alma humana propiamente inteligente y espiritual, inteligencia separada y agente, la cual asiste y comunica con él, pero no es parte interna del individuo ni menos su forma substancial. El entendimiento en el primer sentido, es apellidado con razón por Averroes material *(intellectus materialis)* ó hylico, en el sentido en que se dicen materiales las cosas que pertenecen al orden sensible; el entendimiento en el segundo sentido, es, no solamente inmaterial ó espiritual, sino uno y único en todos los hombres *(intellectus immaterialis est unicus omnibus hominibus)*, como lo es también el alma ó substancia inteligente de que es facultad.

Excusado parece advertir que la conclusión lógica y espontánea de esta doctrina, es que el alma humana de cada individuo está sujeta á generación y corrupción, desaparece y muere con el individuo, y que la inmortalidad solo puede tener lugar en el alma general y común á todos los hombres, lo cual vale tanto como decir que la permanencia del hombre después de la muerte, como ser consciente y personal, es una ilusión y una quimera. De aquí el grande empeño que pusieron los escolásticos, y principalmente Santo Tomás y Alberto Magno, en refutar esta teoría, y de aquí también la influencia perniciosa de la Filosofía averroística sobre ciertos hombres y ciertas escuelas. En la doctrina crítico-escéptica de Escoto y en la escéptico-nominalista de Occam y de su escuela acerca de la inmortalidad del alma, se refleja la influencia más ó menos inconsciente de la teoría averroística, cuya in-

fluencia se deja sentir de una manera más explícita en Vanini y otros filósofos materialistas del Renacimiento, bien así como en muchos profesores y discípulos de la universidad de Padua.

Al hablar del movimiento aristotélico-averroístico que tuvo lugar en Italia durante el Renacimiento, tendremos ocasión de ampliar y aclarar esta concepción del filósofo cordobés.

Entre tanto, debemos añadir y recordar que Averroes profesaba sin duda alguna la teoría de la mortalidad de las almas humanas; para no chocar con las opiniones religiosas del vulgo sobre la materia, vésele atenuar y como disimular alguna vez su propio sentir, pero su verdadera opinión revélase con sobrada claridad en otros pasajes. En algunos de éstos, aparentando hablar en nombre de Platón é interpretar su pensamiento, califica de fabulosas las creencias é ideas *(infert deinde fabulam, quae designata eorum animis loca describit)* acerca de lugares destinados para premio y castigo de las almas, y después de afirmar que las razones alegadas por algunos, y por el mismo Platón, en favor de la inmortalidad del alma no son verdaderas demostraciones, sino inducciones y argumentos meramente probables *(suasorias inductiones ac rationes ex locis probabilibus depromptas)*, en su calidad de verdadero y legítimo racionalista, concluye negando que la inmortalidad del alma influya para nada en la moralidad de los actos y en las buenas costumbres de los hombres, toda vez que muchos hombres que rechazan esas teorías acerca de la inmortalidad y de la vida futura, no ceden en moralidad á los que admiten semejantes ficciones: *Quippe homines non paucos cognoscimus, qui*

suis ipsi legibus atque moribus freti, expertes plane et rudes istarum fictionum, nihil virtute, nihil vitae instituto, professoribus talium historiarum concesserint.

Si es cierto que el pasaje que antecede nos hace ver que Averroes podría reivindicar para sí la paternidad de esa *moral independiente* con que algunos se engalanan en nuestros días, no lo es menos que del filósofo cordobés arranca la famosa distinción de la doble verdad que tanto ruído y tanto daño hizo á la Iglesia. Cuando los correligionarios de Averroes le objetaban que su teoría acerca de la unidad del alma ó entendimiento, y la consiguiente mortalidad de las almas humanas, era contraria á la enseñanza del Korán, contestaba aquél que, aunque *per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem.* Transmitida con más ó menos sigilo, y reproducida en diferentes formas durante los siglos XIII y XIV, reaparece y se afirma con insistencia y con cierta solemnidad, á contar desde últimos del siglo XV, por boca de no pocos renacientes, que, no atreviéndose á negar paladinamente, ora la inmortalidad del alma, ora algunas otras verdades pertenecientes á la fe católica ó relacionadas con ella, usaron y abusaron de la famosa distinción entre la verdad filosófica y la verdad teológica, diciendo que una misma cosa podía ser verdadera en Filosofía y falsa en Teología.

Averroes, más atento á las enseñanzas de Aristóteles y de sus comentadores que á las del Korán, supone, con Alejandro de Afrodisia, que la providencia de Dios no se extiende á las acciones de los individuos, y hasta indica que decir lo contrario es atribuir impiedad á Dios *(qui ita dicit attribuit Deo impietatem)*, en atención á

que esto valdría tanto como decir que el mal procede de Dios, ó que éste no puede impedirlo: *Nam si ipse procedit via regitiva uniuscujusque individui, ¿qualiter ergo patitur individuum mala, dum Deus regit ipsum?*

Aunque Averroes, como casi todos los filósofos árabes, enseñaba la animación de los cuerpos celestes, rechazaba, sin embargo, la opinión de los que les suponían dotados de sentidos *(impossibile est ipsa habere sensus)*, y también la de Avicena, que les atribuía la fantasía *(neque habent virtutes phantasticas, ut imaginatus est Avicenna)*, ó sea las funciones de los sentidos internos. Y es de notar que el filósofo cordobés parece haber dedicado atención preferente al examen de la teoría astronómica, entonces reinante, y hasta tuvo intención de modificarla y escribir sobre ella, según se echa de ver por algunos pasajes (1) é indicaciones que se encuentran en sus mismas obras.

Puede decirse que el nombre de Averroes cierra en cierto modo el ciclo de la Filosofía arábigo-musulmana, no solamente porque ésta llegó á su apogeo en la doctrina de Ibn-Roschd, como dice Münk, sino porque, des-

(1) Entre estos, es notable y curioso el que se encuentra en su comentario mayor del libro XII *Metaphysicorum*, donde, después de manifestar reservas y dudas acerca de la teoría de Tolomeo y de los epiciclos y círculos excéntricos, añade: «Necesse est igitur rursus perscrutari de ista Astrologia vera quae est super fundamenta naturalia, et est apud me fundata super motum ejusdem orbis et polos diversos duos aut plures, secundum quod convenit apparentibus.... in juventute autem mea speravi, ut haec perscrutatio compleretur per me; in senectute autem jam despero: sed forte iste sermo inducet aliquem ad perscrutandum de hoc, Astrologia enim hujus temporis nihil est in esse, sed est conveniens computationi, non esse.» *Aver. Cordub. op.*, tom. VIII, pág. 329.

pués de aquél, ya no se encuentra ningún otro que merezca verdaderamente el nombre de filósofo. En las escuelas cristianas, y, acaso más todavía en las escuelas de los judíos, el nombre del filósofo cordobés resonó por mucho tiempo. Sus doctrinas anticristianas y sus ideas racionalistas hallaron gracia entre los heterodoxos, y principalmente entre algunos partidarios y representantes del Renacimiento; pero fueron refutadas enérgica y victoriosamente por los filósofos cristianos, y principalmente por los grandes representantes de la escolástica.

Á contar desde el siglo XIII, el nombre de Averroes sirvió de bandera y de pretexto, ora para enseñar y propagar, ora para disimular la incredulidad y el materialismo de casi todos los que profesaron estos errores, hasta mediar el siglo XVII. Así se comprende la diversidad de juicios y críticas de que fueron objeto sus obras y su doctrina durante aquellos siglos; pues, mientras unos ensalzaban hasta lo sumo al filósofo árabe, colocándole al nivel de Platón y Aristóteles (*magnus Averroes*, *philosophus consummatissimus.—Altividus aristotelicarum vestigator penetralium*), para otros muchos, entre los cuales sobresalen Luís Vives y Campanella, fué objeto de improperios y acerbas críticas. Vives, después de calificar el ingenio de Averroes de menos que mediano (*infra mediocritatem*), le apellida impío, malvado y hasta fautor de ateismo (1).

(1) «Atque hic est Aben Rois, quem aliquorum dementia Aristoteli parem fecit, superiorem Divo Thomae. Rogo te, Aben Rois, quid habebas quo caperes hominum mentes, seu verius dementares?.... Te nihil est sceleratius aut irreligiosius: impius fiat necesse est et atheus quisquis tuis monimentis vehementer sit deditus.» *De causis corrupt. art.*

Campanella afirma que el famoso libro *De tribus impostoribus*, fué preparado é inspirado por lo que Averroes había escrito contra Cristo, Moisés y Mahoma: *Averroes scripsit contra tres legislatores, Christum, Moysem et Mahometum, deditque materiam scriptori impio de tribus impostoribus.*

§ 97.

LOS FILÓSOFOS ÁRABES Y LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA.

Por estas indicaciones y por lo dicho en los párrafos anteriores, no es difícil echar de ver que se ha exagerado mucho la influencia de los árabes en la Filosofía escolástica. El Oriente y la España fueron el doble teatro del movimiento filosófico entre los árabes. Para comprender que la influencia del primero debió ser nula ó muy escasa, basta recordar que cuando la Europa cristiana se puso en comunicación permanente con las regiones orientales por medio de las Cruzadas, la Filosofía arábigo-oriental había perdido toda su importancia bajo los rudos golpes de Al-Ghazâli, sin acertar á levantarse de su postración. Esto sin contar que los Cruzados no necesitaban, en todo caso, de los árabes para conocer la doctrina de Aristóteles, única cosa que podrían enseñarles aquellos, toda vez que para esto les bastaba y sobraba la comunicación con los griegos de Constantinopla y los cristianos del Asia, la Siria y la Palestina, con los cuales estuvieron en más continuo contacto y tenían más afinidad en creencias, costumbres y literatura que con los musulmanes.

Esta última observación prueba igualmente que la influencia de la Filosofía arábigo-española en la escolástica, no fué ni pudo ser tanta como pretenden sus panegiristas. La primera sólo pudo influir directamente en la segunda, ó suministrando á ésta el conocimiento de los escritos de Aristóteles y de sus comentadores antiguos, ó introduciendo en ella su pensamiento, ó, mejor dicho, sus opiniones especiales. Bajo el primer punto de vista, ya queda indicado y hasta probado históricamente que la Filosofía escolástica para nada necesitó de la Filosofía árabe, bastándole al efecto, por una parte, los trabajos de Boecio, Casiodoro y Erigena, anteriores é independientes de los árabes, y, por otro lado, la comunicación con los cristianos de la Grecia y del Oriente, por medio de las Cruzadas y de los misioneros, pero principalmente, y con anterioridad á las Cruzadas, por medio de las legaciones de Roma á Constantinopla y de Constantinopla á Roma, por medio de los Concilios y por medio, en fin, de toda clase de comunicaciones eclesiásticas entre la Iglesia latina y la griega.

Bajo el segundo punto de vista, la Filosofía escolástica, lejos de apropiarse ni asimilarse el pensamiento filosófico-arábigo, procuró más bien rechazarlo y combatirlo constantemente; porque la verdad es que entre las opiniones y teorías que pueden apellidarse especiales á la Filosofía de los árabes, las más importantes son la negación de la Providencia divina respecto de las cosas singulares, la afirmación de la eternidad de la materia y del mundo, la negación ó dudas sobre la inmortalidad del alma humana, y la teoría averroística sobre la unidad ó *unicidad* de la inteligen-

cia humana, teoría que entraña igualmente la negación de la vida futura; y sabido es por demás que todas estas opiniones fueron rechazadas y combatidas constantemente por *toda* la Filosofía escolástica, y que si alguna de ellas encontró eco en la Europa cristiana, no fué ciertamente á la sombra de la Filosofía escolástica, sino á la sombra del Renacimiento y en fuerza de sus tendencias é ideas contrarias á las de la primera.

Creemos, por lo tanto, que debe rechazarse, si no como absolutamente falso, al menos como muy exagerado é inexacto, lo que se ha dicho por muchos historiadores y críticos acerca de la influencia preponderante de los filósofos y escritores árabes en el origen, desarrollo y caracteres de la Filosofía escolástica.

El movimiento filosófico de los árabes influyó algo, y solamente algo, no en el origen y constitución esencial de la Filosofía escolástica, sino en su marcha y desenvolvimiento; porque siempre que un movimiento intelectual está en contacto con otro, resulta influencia y refluencia recíproca entre los dos en mayor ó menor escala. La coexistencia y contacto de dos pensamientos filosóficos, siquiera sean independientes, distintos y hasta relativamente antitéticos, producen naturalmente un cambio recíproco de ideas más ó menos sensible, y determinan á la vez cierto progreso y desenvolvimiento en los mismos en fuerza del choque mutuo de las ideas, tendencias y direcciones encontradas que abrigan en su seno. En este sentido, y desde este punto de vista indirecto, bien puede afirmarse que la Filosofía, los escritos y las especulaciones de los árabes influyeron más ó menos en el movimiento, y sobre todo en ciertas discusiones de la Filosofía esco-

lástica. Á no haber existido, por ejemplo, la teoría de Averroes sobre la unidad del entendimiento humano, es muy probable, por no decir cierto, que ni Alberto Magno hubiera escrito su *Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem, ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una*, ni Santo Tomás habría escrito su opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas*. En cambio, es bastante probable, ó digamos mejor cierto, que ni el primero necesitó de Averroes para escribir su excelente tratado *De processu universitatis a causa prima*, y que el segundo, con Averroes y sin Averroes, con Avicena y sin Avicena, junto con todos los filósofos árabes, hubiera escrito su inimitable *Summa theologiae*.

Otra cosa sería si los filo-árabes y los entusiastas partidarios ó defensores de la influencia de la cultura arábigo-musulmana en la cultura intelectual de la Europa cristiana, circunscribieran sus afirmaciones al terreno especial de las ciencias naturales. Porque, efectivamente, en este orden de ideas, en cuanto á la cultura representada por las ciencias físicas, exactas y naturales, es muy cierto que los árabes ejercieron influencia decisiva en su cultivo y progreso. Su actividad innata, estimulada por la diversidad y novedad de objetos que se presentaron á sus ojos en regiones y climas muy diferentes, puesta en contacto con los hombres y las ideas que representaban esta clase de conocimientos en las escuelas de Alejandría y sus derivaciones, favorecida y vivamente excitada por sus correrías y conquistas en el Egipto, la Siria, la Persia, la India, el África, la España, conservó, desenvolvió é hizo avanzar casi todas las ciencias físicas, naturales y exactas, y con espe-

cialidad las que tienen relación más inmediata y directa con la medicina. La historia del movimiento intelectual de la humanidad demuestra, á no dudarlo, que los árabes cultivaron con aprovechamiento é hicieron adelantar á la geografía, la astronomía, la aritmética con las demás ciencias matemáticas. Pero lo que constituye el mérito principal y como el carácter propio de su cultura, considerada como uno de los elementos notables del movimiento general de la humanidad, es el cultivo de la medicina y de las ciencias relacionadas con la misma. Algunas de éstas puede decirse que les deben hasta su origen, como acontece con la farmacia química, de la cual las escuelas griegas apenas tuvieron una vaga noción, y que la Europa cristiana recibió de los médicos árabes, echando profundas raíces en la escuela de Salerno. La zoología, la materia médica, pero sobre todo la química general—aunque desfigurada y confundida frecuentemente con la alquimia—y la botánica, son ciencias que también deben mucho á los árabes, que las cultivaron con ardor y perseverancia.

Justo será advertir, sin embargo, que, aun en este terreno especial, los árabes fueron deudores á los cristianos de su cultura intelectual, y principalmente á la escuela de medicina que los nestorianos habían fundado en Edesa, y que era ya muy celebrada en tiempo de Mahoma. El mismo Humboldt, que se muestra sobrado complaciente con los árabes, reconoce que «en esta escuela, que parece haber servido de modelo á las de los benedictinos del Monte Casino y de Salerno, fué donde tuvo principio el estudio científico de las substancias medicinales sacadas de los reinos mineral y vegetal.»

§ 98.

LA FILOSOFÍA ENTRE LOS JUDÍOS DE LA EDAD MEDIA.

Al historiar el último período de la Filosofía griega, hicimos mérito de la escuela greco-judaica, que tuvo su asiento en Alejandría, su representante principal en Filón y su desenvolvimiento en el gnosticismo judaizante. Esta escuela, que, según allí también dejamos consignado, representa un ensayo de conciliación entre el platonismo, el mosaismo y el mazdeismo persa, junto con el emanatismo oriental, amalgamado con ideas cristianas durante el movimiento gnóstico, desapareció insensiblemente de la escena, absorbida en cierto modo por las teorías gnósticas y por la escuela neoplatónica, á las cuales suministró gran parte de sus elementos.

La actividad intelectual de los judíos, especialmente después de la ruína de Jerusalén y su dispersión por el mundo romano, se concentró en la idea religiosa y nacional, resultando de aquí, por un lado, esa gran compilación de las leyes, costumbres y tradiciones religioso-nacionales del pueblo judío, conocida con el nombre de *Mischnâ*, y, por otro, esa colección de trabajos críticos, de interpretaciones y comentarios sobre los libros sagrados del Antiguo Testamento, conocida con el nombre de *Talmud*.

La aparición súbita del mahometismo, junto con las rápidas conquistas y grandes transformaciones llevadas á cabo por sus sectarios en el Egipto, la Siria, la Palestina y la Persia, dió nuevas direcciones y

abrió nuevos horizontes á la actividad intelectual de los judíos, concentrada hasta entonces y absorbida completamente por el Mischnâ y el Talmud. Del seno de la Academia judaica, establecida en Babilonia, no tardó en salir el Karaismo, cuyo fundador, Arian ben-David, proclamó el libre examen y discusión del texto bíblico, con independencia de las tradiciones farisaicas y de las interpretaciones rabínicas. Tanto Arian como sus discípulos, apellidados generalmente *Karaitas* (partidarios del texto bíblico), viéronse naturalmente obligados á buscar en la Filosofía armas para sostener, afirmar y defender sus doctrinas contra los ataques del rabinismo tradicional y autoritario, á la vez que éstos hacían lo mismo con objeto de sostener la ortodoxia judaica contra los ataques del Karaismo. De aquí el estudio de las obras de Aristóteles, y especialmente de su dialéctica, en grande estima tenidas y muy apreciadas entonces entre los árabes, y de aquí el movimiento filosófico entre los judíos del Oriente.

Los principales representantes de este movimiento teológico-filosófico fueron, por parte de los Karaitas, *Joseph ha-Ročh*, llamado Al-Bacir por los árabes, el cual floreció en el siglo x, y su contemporáneo *Ieptieth ben-Ali*, á los cuales habían precedido en el siglo IX *Al-Mokammec*, si bien los escritos de este último fueron teológicos más bien que filosóficos.

El principal adversario del Karaismo fué el famoso *Saadia*, quien á principios del siglo x (928) regentaba la celebrada Academia de Sora, centro entonces del rabinismo oriental. Su *Libro de las creencias y opiniones* tuvo bastante séquito entre los talmudistas, y en su comentario sobre el libro de Job, enseña que Satán,

y los que se llaman ángeles rebeldes, no son ángeles, sino hombres.

Con la muerte de Saadia coincide el origen, ó al menos el desarrollo especial del movimiento filosófico-judaico en España, la cual sucede al Oriente bajo este punto de vista. Aunque la Filosofía siguió cultivándose con mayor ó menor éxito en la Siria y el Egipto, sus escuelas quedaron obscurecidas y anuladas por el brillo de las escuelas de España, verdadero centro del movimiento filosófico judaico de la Edad Media.

Á esta especie de renacimiento de la literatura judaica en España contribuyó poderosamente *Hasdaï ben-Schafront*, que á mediados del siglo x ejercía la medicina en la corte y en el palacio de Abderraman III y de su hijo Al-Haken II. Este famoso médico judío, que, según testimonio de los mismos escritores musulmanes, gozaba de gran prestigio y crédito con los citados Califas de Córdoba, empleó uno y otro en favor de sus correligionarios, y á su sombra y bajo su protección vinieron del Oriente, y principalmente del Egipto y de la escuela de Sora, doctores judíos, y libros judíos, y médicos y filósofos judíos, que fundaron, en Córdoba primero, y después en otras ciudades, escuelas que se hicieron justamente célebres en los siguientes siglos y que fueron otros tantos centros de cultura intelectual, principalmente en cuanto á Filosofía, astronomía, química, botánica y medicina, hasta que la persecución de los Almohades contra los filósofos y hombres de letras, apagaron su brillo en parte, obligando á sus doctores á diseminarse por las provincias libres ya del yugo islamita. Créese y escríbese generalmente que los judíos en España fueron

discípulos de los musulmanes en Filosofía, y que fueron iniciados en esta ciencia por los filósofos árabes. Pero la historia demuestra y dice claramente que los judíos españoles tuvieron escuelas y filósofos notables antes que apareciera en España ninguno de los principales representantes de la Filosofía arábigo-musulmana. Cuando Ibn-Badja, ó sea el Avempace de los escolásticos, nació, ya había publicado su *Fons vitae* Ibn-Gebirol, ó sea el famoso Avicebron, tan citado por los principales representantes de la Filosofía escolástica.

§ 99.

LA KÁBALA.

No es posible hablar de la Filosofía judaica sin hacer mención de la Kábala, que constituye uno de sus elementos, una de sus formas características, ó, si se quiere, una de sus fases en siglos anteriores. Al analizar los sistemas gnósticos, hicimos ya notar que algunos de ellos, y con especialidad los de Basílides y Valentín, presentaban vestigios evidentes de principios y elementos cabalísticos.

No ha faltado quien busque los primeros vestigios de la Kábala en la versión de los Setenta, y hasta en las sentencias de Sirach y en el libro de la Sabiduría. Algo más se aproximan á la verdad los que relacionan el origen y manifestaciones de la Kábala con el zoroastrismo, bien que transformado en emanatismo panteista y también con el neoplatonismo teosófico. No carece de fundamento y verosimilitud la opinión de

los que sospechan que el sistema, medio místico y medio filosófico de los esenios, influyó en el origen y desarrollo de la Kábala. Cualquiera que sea la opinión que se adopte acerca del origen de la Kábala, cuestión en que sólo caben conjeturas, como observa Ueberweg *(nur Vermuthungen sind möglich)*, poseemos noticias más exactas acerca de la misma, considerada en su proceso y desarrollo.

Dos son los libros principales en que se halla contenida y desarrollada la doctrina ó digamos la Filosofía cabalística. Uno de ellos, ó sea el *Yecira*, se supone escrito en la época talmúdica, y en el siglo x de la era cristiana pasaba ya por libro muy antiguo. Es probable que la antigüedad del segundo, llamado *Zohar*, es inferior á la del *Yecira*, por más que gran parte de las ideas y teorías en él contenidas traigan su origen de la época gnóstica ó de los tiempos anteriores. La opinión de los críticos que afirman que el *Zohar* no fué compilado hasta el siglo XIII, es muy fundada, aun prescindiendo de los ataques y argumentos de Morin, Tholuck y algunos otros (1) en contra de su autenticidad, ó al menos de la grande antigüedad que algunos le atribuyeron.

He aquí, en resumen, el sistema cabalístico, según lo expone Münk, escritor judío de nuestros días: «Nin-

(1) La autenticidad del *Zohar* fué impugnada, no sólo por Juan Morin en sus *Exercitationes biblicae* y por Tholuck en su *Commentatio de vi quam graeca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum, tum Judaeorum exercuerit,* sino también hasta por un escritor judío llamado León de Módena en el siglo XVII, y por el rabino Jacob Emden en el siglo pasado.

guna substancia salió de la nada absoluta : todo cuanto existe trae su origen de una fuente de luz eterna, de Dios. Dios sólo es comprensible en sus manifestaciones : Dios no manifestado es para nosotros una abstracción. Este Dios existe desde la eternidad, y es, según las opiniones de los cabalistas, *el anciano de los días*, *el oculto de los ocultos*. Bajo este punto de vista, se le llama también la Nada, y en este sentido se dice que el mundo creado por él salió *de la nada*. Esta *nada* es única, es la unidad indivisible é infinita ; por esta razón recibe el nombre de *En-sôph* (sin fin). Este *En-sôph* no está limitado ni determinado por cosa alguna, porque lo es todo, y nada hay fuera de él : se manifiesta libremente y por su sabiduría, y es así la causa primera, la causa de las causas.

La luz primitiva del Dios-Nada llenaba todo el espacio, es el mismo espacio. Todo estaba allí virtualmente, pero para manifestarse debía *crear*, es decir, desenvolverse por la emanación. Se concentró, pues, en sí misma para formar un vacío, que llenó en seguida gradualmente por medio de una luz templada y cada vez más imperfecta.... Después de esta concentración, se manifestó primeramente en un primer principio, prototipo de la creación ó *macrocosmos*, que se llamó el hijo de Dios ó el hombre primitivo *(Adam Kadmôn)*.... De este Adam Kadmôn emanó la creación en cuatro grados ó mundos, que los cabalistas llaman : *Acîlâ*, *Beriâ*, *Yecirâ*, *'Asiyyâ*.

El mundo *Acîlâ* representa las cualidades operadoras del *Adam Kadmôn*, y estas no son otra cosa más que las *potencias* ó *inteligencias* que emanan de él, y que forman al propio tiempo sus cualidades esenciales

y los instrumentos con que obra. Estas cualidades se reducen á diez, y forman la santa década de los *Séphiróth*, la cual se compone de dos números sagrados, el *tres* y el *siete;* porque los tres primeros *Séphiróth* son esencialmente *inteligencias*, mientras que los otros siete son atributos solamente....

De este primer mundo *de emanación* (Acîlâ) emanaron sucesivamente los otros tres, el último de los cuales (Asiyyâ) es en cierto modo el derecho de la creación y el sitio del mal. El hombre participa de los tres mundos creados, y por esto es llamado *microcosmos*, porque todo lo que el *Adam Kadmôn* contiene virtualmente, lo contiene el hombre en realidad ó actualmente. Por razón del alma, como principio vital, pertenece el hombre al mundo *'Asyyâ;* por razón del espíritu ó alma racional, pertenece al mundo *Yecîrâ*, y por el alma inteligente, pertenece al mundo *Beriâ:* esta última es una parte de la divinidad, y preexiste al hombre (1).»

Como se ve por este pasaje, y se desprende de lo que expusimos al tratar del gnosticismo, la Cábala ó *Kabbala*, como sistema filosófico, es una concepción esencialmente panteista, y el concepto bíblico y filosófico de la creación libre *ex nihilo*, es reemplazado en ella por el concepto panteístico de la emanación fatalista de la substancia divina.

La tricotomía constituye otro de los puntos cardinales de la Filosofía cabalística, en su parte antropológica.

---

(1) *Mélanges de Philos. juive et arabe*, páginas 492-93.

§ 100.

AVICEBRÓN.

El nombre de Avicebrón, nombre citado con bastante frecuencia por Alberto Magno, Guillermo de París, Santo Tomás (1) y otros varios escolásticos, fué un verdadero enigma, no ya sólo para éstos, si que también para los críticos é historiadores de la Filosofía, hasta que Münk demostró en nuestros días que el famoso Avicebrón de la Filosofía escolástica fué un filósofo judío del siglo XI.

Aunque se ignora el año preciso de su nacimiento, lo mismo que el de su muerte, consta hoy que el autor del *Fons vitae*, enumerado generalmente y colocado entre los filósofos árabes por los historiadores de la Filosofía, incluso Ritter, fué Salomón ben-Gebirol, natural de Málaga, pero educado en Zaragoza, donde en 1045 escribió un pequeño tratado de moral y algu-

(1) Aparte de otros varios lugares de sus obras, en el opúsculo *De substantiis separatis, seu angelorum natura*, Santo Tomás dedica cuatro largos capítulos á exponer y refutar la teoria de Avicebrón acerca de la existencia de materia en las substancias ó inteligencias separadas. Los epígrafes de estos capítulos, son: *De substantiarum separatarum essentia secundum Avicebron.—Reprobatio opinionis Avicebron quantum ad modum ponendum.—Reprobatio opinionis Avicebron de materialitate substantiarum separatarum.—Solutio rationum Avicebron.* En el primero de estos capítulos, el Doctor Angélico, después de consignar que *Avicebron existimavit omnes substantias sub Deo constitutas, ex materia et forma compositas esse*, expone con notable claridad, no solamente las razones ó argumentos con que el filósofo judío intenta demostrar la verdad de su opinión, sino el método ó proceso analítico que le condujo á esta teoria.

nas poesías. Es probable que falleció en Valencia, hacia el año de 1070, poco más ó menos.

Aparte de sus poesías escritas en lengua hebrea, y que hicieron su nombre muy popular entre sus correligionarios, Gebirol debe su fama como filósofo á su *Fons vitae*, escrito en árabe por el autor, á lo que parece, pero que fué traducido al latín con este título á contar desde el siglo XII. He aquí, en resumen, los puntos capitales de su doctrina:

a) El estudio y conocimiento científico de las cosas debe comenzar por el estudio y conocimiento de sí mismo, y la observación psicológica debe ser el punto de partida de la ciencia. El término y objeto final de ésta es el conocimiento de la *Voluntad,* es decir, de la voluntad de Dios como causa creadora del Universo y de su movimiento.

b) El conocimiento, ó, mejor dicho, la unión intelectual con esta substancia primera, unión que constituye el objeto final y la perfección suprema del hombre, se consigue por el doble camino de la ciencia y de los ejercicios piadosos. Para llegar á la unión intelectual y perfecta con Dios en la vida presente, no basta la especulación, si no va acompañada de la purificación moral y de la abstracción de todo lo corporal, por medio de las prácticas religiosas, de la meditación y del entusiasmo místico.

c) La creación es el acto por medio del cual la *Voluntad,* es decir, Dios, por medio de la voluntad, imprime determinadas formas en la materia, de manera que todas las formas son impresiones más ó menos directas é inmediatas de la voluntad divina.

Esta idea de la creación, junto con otras indica-

ciones relacionadas con este punto que se encuentran en su libro, permiten sospechar que no admitía la creación *ex nihilo*, en el sentido propio de la palabra, y que sus ideas sobre esta materia coincidían con las de los neoplatónicos, como coincidían también en lo que se refiere á tendencias místicas y algunos otros puntos filosóficos. Como Platón, el filósofo judío enseña también que los esfuerzos del alma para adquirir la ciencia representan la evolución y reminiscencia de sus conocimientos anteriores á la unión ó *impresión* del alma en el cuerpo.

d) Empero la teoría fundamental y característica de la Filosofía de Avicebrón es la que se refiere á la materia y forma, como elementos constitutivos y principios internos de todas las cosas finitas: porque, según el filósofo de Málaga, hay una materia universal que forma parte de todas las esencias, cualquiera que sea su naturaleza y perfección, exceptuando únicamente á Dios. Esta materia universal, superior y más sutil que la materia de los cuerpos, entra en la composición de los ángeles, apellidados también *substancias separadas* é *inteligencias*, y es como el *substratum* común de todas las cosas que no son Dios. Bajo esta materia universal, y como determinaciones de la misma, pueden distinguirse otras tres especies de materia, que son la materia *corpórea*, ó sea la que entra en toda substancia extensa; la materia *celeste*, que es la que se encuentra en las esferas celestes y los astros, y la materia *sublunar*, que sirve de *substratum* propio á los cuerpos sublunares sujetos á generación y corrupción.

La doctrina de Escoto acerca de la unidad de la materia prima, sus vacilaciones y reservas acerca de

la existencia de materia en los ángeles, y su opinión acerca de la forma de corporeidad como forma substancial general del cuerpo, y como base y condición de las formas substanciales especiales y superiores, ó sea del alma de los brutos y del hombre, pueden considerarse como reminiscencias y vestigios de esta teoría de Avicebrón.

Con mayor fundamento todavía puede sospecharse que la doctrina del filósofo judío ejerció cierta influencia sobre algunas opiniones y teorías de Raymundo Lulio, bastando citar como ejemplo su opinión acerca de la materia prima universal y de la forma substancial universal, sin contar sus reminiscencias y formas cabalísticas, tan en armonía con las tradiciones de la Filosofía judaica.

§ 101.

SUCESORES DE AVICEBRÓN.

Después de Ibn-Gebirol ó Avicebrón, aparece entre los judíos españoles una doble dirección ó tendencia filosófica, que pudiéramos apellidar la dirección tradicionalista y la dirección racionalista. El representante principal de la primera fué *Jehuda* ó Juda ha-Levi, natural de Castilla, que floreció y escribió en la primera mitad del siglo XII. Las enseñanzas de la Biblia y de la tradición son, según Jehuda, superiores y más útiles para conocer la verdad que la Filosofía con todas sus especulaciones las más sutiles y con todos sus silogismos. Juda ha-Levi concedía también grande im-

portancia al misticismo de la Cábala, cuyas tradiciones consideraba como indicios y fuentes seguras de la verdad, y hacía subir hasta Abraham el origen del Yecirâ.

Tanto en su libro *Khozari* (1), denominado otras veces *Cosri*, como en sus poesías, Juda ha-Levi esfuérzase á probar la impotencia de la razón humana para llegar al conocimiento de la verdad, inclusas las más necesarias y trascendentales del orden moral, metafísico y religioso. Á pesar de sus pretensiones y de su importancia histórica, la Filosofía griega, como todas las demás, es una ciencia vana y realmente estéril.

Aunque el autor del *Khozari* es, á no dudarlo, el representante más completo y genuíno de la escuela tradicionalista ó fideista dentro del judaismo, había sido precedido en esta dirección por su correligionario *Ba' hya ben-Joseph.* Floreció éste á fines del siglo XI, y en su libro titulado *Deberes de los corazones*, sin negar el valor y la importancia de la Filosofía humana, concede marcada preferencia á la tradición religiosa y á las prácticas ascéticas, y en este concepto puede considerarse como el precursor de Juda ha-Levi ó el iniciador de la escuela tradicionalista.

Abrahan ben-David, que nació en Toledo en los primeros años del siglo XII, publicó hacia mediados

(1) Este libro está escrito en forma de diálogo, cuyos interlocutores son el rey de los khozares, un filósofo, un teólogo cristiano, otro musulmán y un doctor judío. No habiendo logrado ninguno de los tres primeros disipar las dudas del rey de los khozares, desaparecieron éstas en la conferencia que tuvo con el rabino judío, por cuya razón abrazó la religión judaica.

(1160) del mismo un libro con el título de *La fe sublime*, en el cual, siguiendo una dirección opuesta á la de Juda ha-Levi, esfuérzase en rehabilitar la Filosofía de Aristóteles, considerándola como el medio más seguro y eficaz para llegar al conocimiento de la verdad. Esta misma dirección, más ó menos racionalista, siguió *Abrahan ibn-Ezra*, á quien cita más de una vez Pico de la Mirándula bajo el nombre de *Avenezra*.

§ 102.

MAIMÓNIDES.

Moisés ben-Maimoum, conocido vulgarmente con el nombre de *Maimónides*, es el principal representante de la expresada dirección racionalista de la Filosofía entre los judíos de la Edad Media. Nació este célebre escritor en Córdoba, año de 1135, y allí tuvo por maestro en Filosofía al famoso Averroes, según afirman algunos historiadores, aunque otros lo niegan; pero á causa de la terrible persecución suscitada por la dinastía de los Almohades contra los filósofos y sus escritos, vióse precisado á salir de España, pasando á Fez, y después al Egipto, en donde fijó su residencia durante los últimos años de su vida, falleciendo en el antiguo Cairo en 1204.

En su *Guía de los extraviados*, cuya versión latina, impresa á principios del siglo XVI, lleva el título de *Dux seu director dubitantium et perplexorum*, el judío cordobés, después de explicar en sentido filosófico ciertas metáforas bíblicas, disipando á la vez ciertas

preocupaciones antropomorfistas que prevalecían sin duda entre sus correligionarios, discute y resuelve la mayor parte de los problemas filosóficos desde un punto de vista puramente científico y con cierto sabor racionalista. El fondo de su Filosofía es la Filosofía de Aristóteles, interpretada por sus comentadores griegos y árabes, y más ó menos modificada por los escritos y las ideas del neoplatonismo.

De aquí es que en la ya citada *Guía de los extraviados*, libro famoso y consultado por espacio de siglos por autores católicos (1) y profanos, y obra en la que se propone, entre otras cosas, demostrar la unidad y la inmaterialidad perfecta de Dios. Maimónides establece y afirma, como bases preliminares ó premisas lógicas de esta demostración, veintiseis proposiciones, que resumen casi todo su pensamiento filosófico, y que no son más que aserciones é ideas extractadas de los escritos de Aristóteles y de sus comentadores griegos y árabes. He aquí algunas de estas proposiciones, que citaremos sin seguir el orden del autor, omitiendo las menos importantes, y reuniendo en una sola dos ó más de las veintiseis del mismo:

1.ª Repugna y es inadmisible la existencia de una extensión infinita, y también es inadmisible la exis-

(1) Entre estos pueden enumerarse nuestros compatriotas Raimundo Martín, Pablo de Burgos ó de Santa María y Alfonso de Espina. Por cierto que la dificultad de traducir literalmente el título hebreo y árabe del libro de Maimónides, fué causa de que cada uno de estos tres escritores le dieran nombres ó epígrafes algún tanto diferentes. El primero, ó sea Raimundo Martín, cita la obra del filósofo con el nombre de *Director neutrorum*, el segundo con el título de *Directio perplexorum*, y el tercero con el de *Demonstrator errantium*.

tencia de un número infinito de extensiones ó partes extensas, si se habla de infinidad actual.

2.ª La existencia de un número actualmente infinito repugna igualmente, aun cuando no se trate de cosas extensas, sino de causas y efectos ó de otras especies de existencias.

3.ª Cuatro son las categorías capaces ó susceptibles de cambio ó mutación, á saber: *a)* la categoría de *substancia*, por razón de la generación y corrupción; *b)* la de *cantidad*, por razón del aumento y diminución; *c)* la de *cualidad*, según que es capaz de transformación ó alteración; *d)* la de *lugar*, por razón del movimiento de traslación. Á este último es al que corresponde, con toda propiedad, el nombre de *movimiento*.

4.ª Todo movimiento envuelve una transición de la potencia al acto, ora se trate de movimientos locales y de traslación, ora de movimientos ó mutaciones substanciales como la generación y corrupción, ora de movimientos accidentales.

5.ª Todo cuerpo que comunica movimiento á otro cuerpo, es movido á su vez por otro, y éste por otro *(omne quod movetur ab alio movetur)*, hasta llegar á un primer motor inmóvil. Entre las diferentes clases de cambios ó movimientos, sólo el de traslación puede ser continuo y permanente; pero esta cualidad sólo se encuentra en el movimiento circular, y no en las demás especies de movimientos locales.

6.ª El tiempo es un accidente ó modo del movimiento, siendo inseparables el uno del otro, de donde resulta que lo que no está sujeto á movimiento, tampoco está sujeto al tiempo.

7.ª Siempre que una cosa pasa de la potencia al

acto, es preciso que esta cosa sea distinta de la que produjo su transición de la potencia al acto, y que esta última exista fuera de aquélla.

8.ª Todo ser cuya naturaleza se compone de dos partes, existe y tiene esencia en virtud ó por razón de la unión de las dos partes, y no por sí mismo, y por consiguiente no tiene existencia necesaria de sí y en sí.

9.ª Todo cuerpo está compuesto necesariamente de dos ideas ó partes diferentes, que son materia y forma, y contiene además necesariamente diversos accidentes, como la cantidad, la figura, el sitio, etc.

10.ª Para que se verifique la existencia y la unión de la materia con la forma en los cuerpos singulares sujetos á generación y corrupción, es necesario que haya un agente ó motor que mueva el *substratum*, ó, mejor, que obre sobre la materia, disponiéndola para recibir la forma.

Esta proposición, que corresponde á la vigésima-quinta de Maimónides, es admitida por éste como verdadera y evidente, lo mismo que las veinticuatro que la preceden. Pero al llegar á la última, ó sea la vigésimasexta, que establece y afirma con Aristóteles que el tiempo y el movimiento son eternos, el filósofo judío advierte que establece esta proposición á título de hipótesis muy conducente para demostrar la existencia, la unidad y la perfecta inmaterialidad de Dios, demostración que constituye uno de los objetos preferentes de su libro. Considerada, sin embargo, en sí misma y como tesis, «paréceme á mí, añade, que esta proposición es *posible*, y que no es ni *necesaria*, según quieren los comentadores de las palabras de Aristóteles, ni tampoco *imposible*, como pretenden los Motécallemin».

Aquí, como en otros muchos lugares de sus escritos, Maimónides, ora por medio de atenuaciones y términos medios, ora interpretando en sentido alegórico los textos bíblicos, esfuérzase á disimular y ocultar al vulgo sus tendencias racionalistas, sus ideas filosóficas, no siempre en armonía con la enseñanza bíblica y con las tradiciones de los judíos. Tal sucede, entre otras cuestiones, con la que se refiere á la inmortalidad. Después de citar y exponer varios textos de la Biblia; después de indicar las diferentes teorías de los comentadores griegos y musulmanes; después de aprobar, ó vacilar al menos, entre el entendimiento *hylico* de Alejandro de Afrodisia y el entendimiento en *acto* y entendimiento *adquirido* de ciertos comentadores árabes, Maimónides concluye por negar la inmortalidad del alma humana, ó al menos de lo que se llama alma racional; pero atenuando esta negación, puesto que parece conceder la inmortalidad á las almas de los justos, y aun esto según que tienen el estado de entendimiento *en acto* por medio de su unión con el entendimiento activo separado (1); de manera

(1) En la imposibilidad de citar los pasajes y las muchas páginas que Maimónides dedica á esta materia, bastará transcribir algunas palabras para reconocer que, por lo menos, no admitía la inmortalidad de las almas humanas en el sentido general y propio que nosotros damos á esto: «Les âmes qui survivent après la mort ne sont pas la même chose que l'âme qui naît dans l'homme au moment de la naissance; car celle qui naît en même temps avec lui est seulement une chose *en puissance* et une disposition, tandis que la chose qui reste séparément après la mort est ce qui es dévenu *intellect en acte*. L'âme qui naît avec l'homme n'est pas non plus la même chose que *l'esprit*.... tandis que l'âme separée n'est qu'une seule chose.» *Guide des égarés*, trad. Münk, t. I, pág. 328.

Münk advierte que Maimónides, al hablar de las almas de los jus-

que en realidad la teoría de Maimónides se acerca bastante á la de su maestro Averroes, y lo que permanece después de la muerte no es el alma racional y propia de cada individuo, sino su entendimiento en cuanto ilustrado, perfeccionado, ó, digamos mejor, unido é identificado con el entendimiento agente separado.

Á fuerza de querer separar á Dios de las cosas finitas, y á fuerza de querer salvar en Dios la perfecta simplicidad, puede decirse que destruye y niega la realidad de su ser, puesto que le niega todo género de atributos positivos, convirtiendo, por consiguiente, la divinidad ó Ser supremo en una especie de unidad abstracta, muy semejante, si ya no es idéntica, al *unum* de los neoplatónicos de Alejandría.

Á pesar de sus tendencias racionalistas, al tratar del origen del mundo, Maimónides defiende la doctrina bíblica, ó sea la creación *ex nihilo* con respecto á la forma y á la materia, rechazando la solución dualista de Platón y la solución de Aristóteles acerca de la eternidad del mundo. La existencia de la libertad en el hombre, la libre facultad de éste para obrar el bien y el mal, y la necesidad de obrar el bien, no tanto por el temor del castigo ó esperanza de premio, cuanto por

---

tos, no hace distinción entre *alma* y *espíritu*, porque sobreentiende el *alma inmortal*, es decir, el entendimiento *adquirido* ó en acto, el cual es cosa diferente del entendimiento *hylico*, que es una de las varias facultades del alma racional, la cual perece con el hombre. «Aqui y en otros pasajes, añade Münk, el autor indica con bastante claridad que el alma sólo podrá tener inmortalidad si en la vida presente llegó al grado de *entendimiento adquirido*.»

Maimónides dice expresamente en otra parte: «Les âmes des hommes d'élite, selon notre opinion, bien que créées, ne cessent jamais d'exister.» *Ibid.*, t. II, pág. 205.

puro amor del bien, son tesis profesadas y tratadas con especial esmero y cuidado por Maimónides.

Los numerosos escritos de este filósofo, aunque menos originales en el fondo que los de Avicebrón, contribuyeron más que los de éste al movimiento filosófico entre los judíos, hasta el punto de que Maimónides puede ser apellidado con justicia el iniciador y representante del movimiento científico que se observa entre los judíos durante los tres siglos siguientes, y hasta en épocas muy posteriores; porque la verdad es que en las teorías filosóficas de Baruch Spinoza, Isaac Cardoso, Mendelsshon y otros escritores judíos más recientes, se descubren vestigios é inspiraciones del *Dux Dubitantium* de Maimónides.

Por otra parte, los elogios tributados por Maimónides á su antiguo maestro, contribuyeron eficazmente á que los escritos de Averroes y de otros filósofos árabes adquirieran autoridad y séquito entre los judíos, los cuales se dedicaron á traducir en hebreo y en latín sus escritos.

§ 103.

SUCESORES DE MAIMÓNIDES HASTA EL SIGLO XV.

Á la sombra del grande impulso comunicado á los estudios filosóficos por Maimónides, florecieron varios filósofos judíos, más ó menos notables y más ó menos fieles á los principios y tendencias de su célebre correligionario. Casi todos son, ó españoles, ú originarios de España; pues los que aparecen viviendo ó escribiendo en las provincias meridionales de Francia, procedían de las provincias españolas ocupadas por los maho-

metanos, viéndose obligados á abandonarlas por las persecuciones terribles suscitadas contra ellos por los Almohades.

En atención á que los límites que nos hemos prescrito en esta obra no permiten otra cosa, citaremos los nombres de los filósofos judíos posteriores á Maimónides, haciendo algunas indicaciones sobre los escritos y doctrinas de los más principales.

a) Schem-Tob ibn-Falaquera, natural de España, aunque se ignora el lugar de su nacimiento, floreció en el siglo XIII y escribió varias obras en las que revela gran conocimiento, no sólo de la doctrina de los judíos, sino de la Filosofía de los árabes. Tiene además el mérito de haber dado á conocer y de haber popularizado el famoso libro *Fons vitae* de su correligionario Avicebrón, por medio del extracto que hizo de esta obra. No contribuyó menos á la propaganda y popularidad de la doctrina de Maimónides, por medio del comentario que escribió sobre las partes propiamente filosóficas de su *Guía de los extraviados*, ó sea el *Dux seu director dubitantium et perplexorum*, de la versión latina.

b) Iedaïa Penini, por sobrenombre *Bedersi*, nació en Beziers, y es autor de una carta apologética en que defiende los fueros de la Filosofía contra las prohibiciones y anatemas que contra los estudios filosóficos habían lanzado los rabinos en una asamblea tenida en Barcelona. Escribió también una obra con el título de *Examen del mundo*, en la que trata principalmente de Filosofía moral, y recomienda con calor la doctrina de Maimónides, llamándole el mayor doctor de la Sinagoga.

c) *Joseph ibn-Caspi*, entre cuyas obras se encuentran un resumen del *Organon* de Aristóteles, y comentarios sobre la obra ya citada de Maimónides, los cuales fueron publicados con el título de *Josephi Caspi commentaria hebraica in R. Mosis Maimonidis tractatum Dalalat Al-Haurin, sive Doctor perplexorum.*

d) *Levi ben-Gerson*, apellidado generalmente el *maestro León*, que floreció en la primera mitad del siglo XIV, y fué uno de los filósofos y astrónomos más notables de su tiempo. Sus obras principales son los comentarios que escribió sobre la paráfrasis de Averroes acerca de varios libros de Aristóteles, y la que lleva el título de *Guerras del Señor*, en la cual, no sólo trata de los principales problemas filosóficos, y entre ellos de la naturaleza é inmortalidad del alma, de la Providencia, de los futuros contingentes y su conocimiento, de la creación del mundo, etc., sino que contiene un tratado completo de astronomía, en el cual se encuentran varias observaciones, cálculos y opiniones originales, y hasta la descripción de un nuevo instrumento astronómico inventado por él. Pico de la Mirándula le llama *vir insignis et celeber mathematicus*, y añade que, no fiándose de los antiguos, inventó un nuevo instrumento: *veteribus parum fidens, excogitavit novum instrumentum.*

Levi ben-Gerson es uno de los filósofos judíos que siguieron y ahondaron más la dirección racionalista de Maimónides, siendo acaso el primero que combatió y rechazó la creación *ex nihilo* en el sentido bíblico, rechazando también é interpretando en sentido naturalista la enseñanza de los libros sagrados acerca de las profecías y los milagros.

e) Moisés ben-Josué fué natural de Narbona, en opinión de algunos, aunque Casiri le supone nacido en España. En todo caso, sábese que vivió en Toledo y en Soria, en donde escribió también algunas de sus obras. Siguió la dirección racionalista, como su antecesor, siendo á la vez el representante más fiel de la Filosofía arábigo-peripatética. Casi todas sus obras tienen por objeto dar á conocer y comentar las de Aristóteles y las de sus comentadores árabes, con particularidad las de Al-Ghazâli y Averroes. El tantas veces citado *Dux dubitantium et perplexorum* de Maimónides fué también objeto de sus comentarios, los cuales comenzó, según su propio testimonio, en Toledo y los terminó en Soria hacia el año 1362.

Casiri le atribuye un comentario sobre un libro de Al-Ghazâli, en el cual discute las opiniones de los principales filósofos griegos (1), y también de Hipócrates y Galeno, comentario que supone escrito en Carrión: *is autem liber anno erae sapharensis sive hispanae* 1359, *in oppido Carrion exaratus esse memoratur.*

§ 104.

FILÓSOFOS JUDÍOS DEL SIGLO XV.

Reducidos y acorralados los árabes hacia Granada por las conquistas de San Fernando y sus sucesores,

(1) «Commentarius in celeberrimi *Algazelis* librum, cui titulus *Fax luminum*. Ibi veterum philosophorum, Platonis, Aristotelis, Hippocratis, et Galeni placita ad examen revocantur. Commentarii vero auctor *R. Moyses filius Josuae*, Hispanus, qui quidem opus ex arabico sermone in hebraicum transtulit.» *Biblioth. arab. hisp.*, t. I, cod. 638.

muchos de los judíos expatriados por la persecución de la dinastía de los Almohades fueron regresando poco á poco, y estableciéndose por las provincias de la España cristiana. Las escuelas rabínicas españolas tomaron entonces gran incremento, y en ellas se formaron y de ellas salieron los principales filósofos judíos del siglo XV. Los que merecen especial mención son los siguientes:

a) Joseph Albo, natural de Soria, y autor del *Libro de los principios fundamentales,* en el cual, según el testimonio de Münk, reduce los trece artículos de fe establecidos por Maimónides, á tres fundamentales, que son la existencia de Dios, la revelación y la inmortalidad del alma.

b) Abraham Bibago, que vivió y escribió en Huesca y en Zaragoza. Sus obras principales son comentarios *in Posteriora Analytica* de Aristóteles, y un libro titulado *Camino de la fe*, cuyo contenido es teológico más bien que filosófico. En la primera, ó sea en los comentarios sobre los analíticos posteriores de Aristóteles, Bibago sigue los pasos y adopta las opiniones de Averroes, que es para él el mejor comentador del filósofo.

c) Joseph ben-Schem-Tob, y su hijo y sucesor *Schem-Tob*, se distinguieron igualmente por el número de sus obras y por sus conocimientos filosóficos. El primero, que vivió y escribió en Segovia extensos comentarios sobre los libros morales de Aristóteles, publicó también, sin contar otras varias obras, un comentario sobre el tratado de Averroes acerca del *entendimiento hylico* ó material. El segundo escribió sobre la materia prima, sobre las causas finales, y comentarios sobre la física de Aristóteles.

d) En Italia floreció por este tiempo *Elías del Medigo*, profesor que fué de Filosofía en Padua, y maestro que fué de Pico de la Mirándula. Su comentario sobre el tratado de Averroes *De substantia orbis*, revela sus aficiones y tendencias averroísticas, y fué, sin duda, uno de los representantes principales del averroismo en Italia, y sobre todo en las escuelas de Padua, en que tan profundas raíces echó este sistema.

Medigo, que, como se ha dicho, contó entre sus discípulos á Pico de la Mirándula, escribió para éste un tratado sobre el entendimiento y la profecía, cuya influencia se deja sentir en las tendencias místicas de su discípulo.

e) Entre 1460 y 1470 nació en Lisboa *Juda Abravanel*, conocido generalmente bajo el nombre de *León Hebreo*, y en el año de 1481 se estableció y vivió en Castilla con su familia, hasta que el edicto de 1492 le obligó á salir de España, fijando su residencia en Nápoles y después en Génova.

En sus célebres *Diálogos de amor*, León abandonó el camino trillado por sus correligionarios, y el elemento peripatético-arábigo, que predomina en la Filosofía de éstos, es reemplazado por el elemento platónico-cabalístico. Su concepción es una concepción esencialmente sincrética y un ensayo de conciliación entre el pensamiento platónico y el pensamiento peripatético, llevada á cabo por medio de la cábala y del misticismo neoplatónico. La Italia y la Europa toda, predispuestas en favor del platonismo por los trabajos de Gemisto, de Besarión, con otros filósofos y literatos griegos, dispensaron favorable acogida á los *Diálogos* de León Hebreo., que fueron reimpresos muchas veces

y traducidos á varias lenguas. Aparte del mayor ó menor mérito intrínseco de la obra, las corrientes bizantino-itálicas que á la sazón predominaban, contribuyeron indudablemente al éxito y boga que por entonces alcanzó.

Para el autor de los *Dialoghi di amore*, el amor de Dios es el más perfecto entre todos y el que mejor responde á la dignidad y elevación de la naturaleza humana, porque Dios es el principio, el medio y el fin de las acciones morales ú honestas del hombre; porque es el supremo entre los bienes honestos ó racionales. La felicidad verdadera del hombre consiste en la unión de su inteligencia con el *entendimiento activo* ó agente; pero el entendimiento agente á que alude Abravanel aquí, no es el entendimiento agente de Aristóteles y de los escolásticos, ó sea una parte ó manifestación de la inteligencia humana, sino que es la inteligencia divina (1), ó sea el mismo Dios.

---

(1) «El entendimiento agente que alumbra al posible, escribe Abravanel, es el altísimo Dios, y así tienen por cierto que la bienaventuranza consiste en el conocimiento del intelecto divino, en el cual están todas las cosas primeramente, y más perfectamente que en ningún entendimiento criado; porque en él están todas las cosas esencialmente, no sólo por razón de entendimiento, mas aun causalmente, como en primera y absoluta causa.» *Filografía universal*, pág. 25.

Micer Carlos Montesa, al traducir en castellano los diálogos de León Hebreo, dióles el nombre de *Philographia universal de todo el mundo* (Zaragoza, 1584), trabajo curioso por más de un concepto. El traductor español, después de algunas atinadas observaciones que hace en el prólogo, y después de indicar el contenido del primer diálogo, añade: «En el segundo trata de la comunidad del amor y de su universalidad, probando que en todo cuanto hay criado hay amor, y que el amor es quien las engendra, cría y sustenta....

»En el tercer diálogo trata del origen del amor, y responde á muchas preguntas que Sophia hace á Philon (nombres de los interlocu-

Á pesar de su título, la obra de León es un verdadero tratado de Filosofía en que se discuten los principales problemas de psicología, de moral y de metafísica. Las ideas judaico-cristianas, las platónicas y las aristotélicas constituyen el fondo y la trama de los diálogos, pero concediendo preferencia á Platón sobre Aristóteles en el terreno puramente filosófico, por más que generalmente tiende á conciliar sus doctrinas. En este concepto, León Hebreo, si por una parte merece figurar entre los platónicos moderados del Renacimiento, por otro lado puede considerarse como el precursor é iniciador de la conciliación platónico-aristotélica ensayada por Foxo Morcillo y otros españoles del siglo siguiente.

Entre las opiniones singulares del autor de los *Diálogos de amor*, merece citarse la que se refiere á la luz del sol, la cual no es cuerpo ni accidente de cuerpo, sino una especie de derivación lejana de la luz intelectual (1) ó divina y espiritual.

---

tores que León pone en sus diálogos), con las cuales se declara toda la materia tocante al amor, asi delectable como útil, y útil como honesto. Refuta los dos primeros amores, y aprueba el honesto, con el cual toma ocasión de tratar del amor divino, adonde hay cosas altas y dignas de mucha consideración, en las cuales encierra mucha philosophía natural y moral, y mucha Theulugia escolástica, provechosa y de mucha substancia. Acaba con un epilogo ó peroración galanísima; haciendo un círculo de todo el mundo, que comienza de Dios, y baxa hasta la materia primera, y centro del mundo: y de ay buelbe a subir, hasta bolber al mismo Dios, que es el criador.»

Por este pasaje—que hemos copiado con su propia ortografia—y por otros muchos del prólogo citado que no nos es dado citar, se conoce que se concedia grande importancia á los diálogos del médico judio.

(1) Esta teoria de León Hebreo puede considerarse como una aplicación exagerada de la analogia que Platón establece entre Dios

§ 105.

RELACIONES ENTRE LA FILOSOFÍA DE LOS JUDÍOS Y LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA.

En más de una ocasión hemos hecho mérito y hemos rebatido también la opinión de los que exageran la importancia y el valor de la influencia ejercida por la Filosofía de los árabes en la Filosofía cristiana de la Edad Media. Sabido es que existen críticos é historiadores que parecen experimentar una especie de repulsión instintiva contra todo lo que es favorable al prestigio y á la honra del Cristianismo. Por causas y razones, á primera vista desconocidas, aunque no difíciles de adivinar, penetrando en el fondo de las cosas y sobre todo de las conciencias, estos críticos é historiadores, que se quitan el sombrero é inclinan la cabeza con el mayor respeto cuando se hallan en presencia del çoûfí, del bonzo, del ulema y del rabino; esos críticos é historiadores para quienes todo es bueno, respetable, histórico, cuando se trata de los Vedas, del Tripi-

---

como luz ó sol del mundo intelectual, y el sol como luz del mundo material: «Y más te digo, que la luz del sol no es cuerpo, ni pasión (atributo), calidad, ó accidente de cuerpo, como algunos bajos filósofos creen; antes no es otra cosa que sombra de la luz intelectual, ó, por mejor decir, resplandor de aquélla en el cuerpo más noble. De donde el sabio profeta Moisés, en el principio de la creación del mundo.... produjo la luz, queriendo decir que del resplandeciente entendimiento divino fué producida la luz visiva ... La luz en el sol no es accidente, antes es forma suya espiritual, dependiente y formada de la luz intelectual y divina.» *Filografía univ.:* dial. terc., pág. 117.

taka, del Talmud y del Korán, pasan con la cabeza erguida y dirigiendo torvas miradas ante el hombre y ministro de Jesucristo, y sólo encuentran en la Biblia y en el Evangelio errores, absurdos, leyendas y mitos. Así es que los vemos prontos siempre, y siempre dispuestos á ensalzar todo lo que no es cristiano y á deprimir todo lo que al Cristianismo pertenece, y esto sin previo acuerdo, como impulsados fatalmente por ese odio profundo y misterioso del hombre contra la verdad divina.

Efecto, á la vez que expresión, de esta tendencia anticristiana y racionalista, de esta repulsión injustificada, pero muy real y frecuente contra el Cristianismo, es el empeño de presentarnos la Filosofía de los árabes poco menos que como la causa exclusiva de la Filosofia escolástica ó cristiana durante la Edad Media. Afirmación es esta que tiene mucho de hipótesis gratuíta y que carece de sólido fundamento, según se desprende de los indicios y datos oportunamente expuestos en páginas anteriores, á los cuales pudiera añadirse la terrible y universal persecución que contra los filósofos árabes y sus escritos suscitaron los gobiernos musulmanes en todas partes, y especialmente en España, centro entonces del movimiento filosófico arábigo, á contar desde mediados del siglo XII. La persecución fué tan universal y tan feroz, que por todas partes, y principalmente en las mezquitas, se predicaba al pueblo la guerra contra Aristóteles, Alfarabi, Avicena y contra todos los filósofos, cuyos libros fueron buscados con el mayor rigor para entregarlos á las llamas.

Así se explica y comprende que hayan llegado hasta

nosotros tan pocas obras de Filosofía árabe en su lengua original, siendo así que su número era inmenso, á juzgar por las indicaciones y catálogos que nos quedan de las mismas. Al-Makkari, historiador africano, nos dice que un filósofo árabe de Sevilla fué condenado á muerte á causa de sus estudios filosóficos, y añade que en España la Filosofía era aborrecida y perseguida de tal manera, que nadie se atrevía á cultivarla sino en secreto. Ya dejamos indicado que el mismo Averroes, á pesar de toda su fama y del prestigio de su nombre, sufrió grandes persecuciones á causa de su filosofía. Estos hechos, y otros que pudiéramos añadir, como la quema pública en Bagdad de las obras del filósofo Abdal-Salâm, el destierro ó expulsión de los judíos á causa de sus estudios filosóficos, etc., no impedirán, sin embargo, á Draper y á los críticos é historiadores de su escuela, ensalzar y preconizar la cultura, la tolerancia, las luces y la civilización, y declamar contra el fanatismo y la ignorancia de la Iglesia católica.

La Europa cristiana acogió entonces en sus escuelas y sirvió, en cierto modo, de refugio á las obras de los filósofos árabes que pudieron salvarse de las llamas en la universal persecución y en la guerra á muerte emprendida por los Almohades contra la ciencia, y especialmente contra la Filosofía y los filósofos, en casi todos los países musulmanes. Contribuyeron también á salvar los restos de esta Filosofía los judíos diseminados por los reinos de la España cristiana y por algunas provincias del Mediodía de Francia y de la Italia, los cuales tradujeron del árabe al hebreo y de éste al latín diferentes escritos de los filósofos ára-

bes, y principalmente los de Avicena y Averroes.

De aquí se infiere que la parte de influencia que corresponde á la Filosofía árabe en la Filosofía escolástica, más bien que á los árabes, fué debida á los filósofos judíos, los cuales realmente dieron á conocer sus obras durante los siglos XIII y XIV. Que si durante el siglo XII fueron ya conocidas algunas obras filosóficas—pocas en número é importancia—de los árabes, debióse esto á las traducciones de Gundisalvi, Gerardo de Cremona y Alfredo Morlay. Y con esto, dicho se está de suyo que la Filosofía escolástica fué independiente de la Filosofía árabe, no ya solamente por parte de su origen, sino también por parte de su desenvolvimiento espontáneo y progresivo, representado por Roscelin y San Anselmo, Champeaux, Abelardo, Hugo y Ricardo de San Víctor, Bernardo de Chartres, Salisbury, Pedro Lombardo, con tantos otros escritores escolásticos de los siglos XI y XII, y, por consiguiente, extraños casi por completo á la influencia ejercida en la Europa cristiana por las obras de los principales filósofos árabes.

Las reflexiones é indicaciones expuestas, si prueban y descubren que la influencia de la Filosofía árabe en la escolástica fué muy limitada, y, por lo que hace á sus dos primeros períodos, casi nula, demuestran igualmente que los judíos podrían reclamar para sí este honor con mayor fundamento que los árabes. Porque la verdad es que los primeros estuvieron en contacto más directo, más inmediato y, sobre todo, más universal y permanente con los cristianos que los segundos, que influyeron en las escuelas, en los escritores y universidades de la Europa cristiana durante

los siglos XIII, XIV y XV, y que su actividad intelectual fué muy superior á la d· los árabes por aquel tiempo.

Los argumentos basados en el contenido interno de la Filosofía escolástica, corroboran y vienen en apoyo de los argumentos históricos sobre la materia. Excepción hecha de la teoría averroística acerca del alma humana, apenas se descubre concepción alguna de los árabes que haya dejado huella en la Filosofía de las escuelas. No sucede lo mismo con la Filosofía ó doctrina de los judíos. Bastará recordar al efecto las discusiones doctrinales y filosóficas entre los doctores cristianos y los rabinos, tan frecuentes y ruidosas durante los siglos XIII y XIV, los libros escritos con ocasión de estas controversias, de los cuales puede citarse como ejemplo el *Pugio fidei* de Raymundo Martín, las alusiones y citas de Maimónides y de otros filósofos judíos que se encuentran con bastante frecuencia en autores cristianos, y finalmente las reminiscencias é ideas evidentemente cabalísticas con que tropezamos en no pocos filósofos de la Edad Media y también del Renacimiento. Ni es ciertamente de extrañar esto, toda vez que la Filosofía de los judíos, como que está basada en la palabra de Dios y en la revelación bíblica, entraña necesariamente mayor afinidad con la Filosofía cristiana que la Filosofía de los musulmanes.

Hay más todavía: entre todos los árabes y judíos, Avicebrón es sin disputa el filósofo que ejerció influencia más sensible y más universal sobre los representantes de la Filosofía escolástica. Su teoría de la materia universal y común á todos los seres finitos, sin excluir las inteligencias y los ángeles, sirve de punto de partida y de base al panteismo materialista de Da-

vid de Dinant, motiva las refutaciones y discusiones especiales por parte de Alberto Magno y de Santo Tomás, y, lo que es más digno de atención, es adoptada, aunque con ciertas reservas y atenuaciones propias de su marcha científica, por Escoto, y con más decisión por Raymundo Lulio, al cual hemos visto afirmando la existencia de una materia universal y de una forma universal, ni más ni menos que Avicebrón, que para evitar el procedimiento infinito recurría á la existencia de una materia y forma universales: *ne in infinitum eatur, ad unam materiam primam universalem et ad unam formam universalem primam perveniatur.*

Resumiremos lo dicho aquí y en párrafos anteriores sobre esta materia, en las siguientes conclusiones:

1.ª La Filosofía escolástica, considerada en conjunto y en su esencia íntima, representa una evolución espontánea, específica, concreta de la razón humana, vigorizada por el principio cristiano. Es un movimiento científico *sui generis*, cuyo prólogo natural es la Filosofía patrística, cuyo antecedente remoto es la Filosofía greco-latina, y cuyos elementos preponderantes en el orden histórico-científico son la concepción de Aristóteles, la de Platón y la del neoplatonismo alejandrino, todo ello fundido, agrandado y transformado en una concepción sintética y comprensiva, que responde de un lado á la elevación y fecundidad del principio cristiano, y de otro á la fuerza nativa de la razón humana, latente, pero vigorosa y exuberante en las razas y naciones europeas que, á la sombra y bajo la acción del Cristianismo, marchaban á la conquista de la civilización.

2.ª En su origen y en su primer desenvolvimiento

orgánico, ó sea durante los dos primeros períodos de su existencia, la marcha de la Filosofía escolástica fué una marcha autónoma, por decirlo así, una marcha independiente de árabes y judíos, cuya influencia en dichos períodos fué escasísima, por no decir completamente nula.

3.ª En los períodos de perfección y decadencia, ó sea en las dos últimas etapas de la Filosofía escolástica, los escritores árabes y judíos ejercieron alguna influencia, y nada más que alguna influencia, en la Filosofía y escritos de los escolásticos: la influencia que resulta siempre que dos doctrinas ó dos civilizaciones marchan la una al lado de la otra, ó se ponen en contacto.

4.ª La influencia de los árabes en la Filosofía escolástica, lejos de ser tan universal y profunda como suponen sus admiradores, fué mucho menor que la que ejercieron los judíos, no solamente porque á éstos se debe en gran parte el conocimiento ó introducción de los escritos árabes en las escuelas de la Europa cristiana, sino y principalmente porque el filósofo de la Edad Media que dejó huellas más sensibles y universales de su doctrina en la doctrina filosófica de los escolásticos, fué, á no dudarlo, Avicebrón, y hoy consta que Avicebrón fué un filósofo judío, por más que hasta hace pocos años fué tenido y citado como uno de los representantes de la Filosofía árabe.

En suma: la Filosofía escolástica, propiamente dicha, ó sea en cuanto abraza la lógica, la psicología, la moral, la metafísica, y, si se quiere también, la política y la física general, es independiente de la Filosofía de los árabes por parte de sus elementos internos,

propios y esenciales. Por parte de estos elementos, la Filosofía escolástica se hubiera iniciado y marchado á través de los siglos con la Filosofía de los árabes y sin la Filosofía de los árabes, la cual sólo contribuyó al desenvolvimiento de aquélla de una manera indirecta, ocasional y en sentido negativo, por cuanto, sus ideas anticristianas y sus teorías erróneas, movieron á muchos escolásticos á escribir libros y tratados especiales para rebatirlas. Si las obras de los árabes, y principalmente las de Averroes, no hubieran sido traducidas al latín y leídas en las universidades, conventos y demás centros de enseñanza, ni Alberto Magno, ni Santo Tomás, ni Egidio Romano, ni Raymundo Lulio hubieran tenido que escribir algunas de sus obras. En este sentido, y sólo en este sentido, puede admitirse que la Filosofía de los árabes contribuyó eficazmente á la constitución y desarrollo ó marcha de la Filosofía escolástica, entendiendo por esto la ortodoxa, que es la que generalmente se sobreentiende cuando se habla de Filosofía escolástica.

Porque si este nombre se aplica al movimiento heterodoxo y racionalista que se manifestó en el seno de la Filosofía escolástica, ó, mejor dicho, á su lado; si nos referimos á la doctrina y tendencias representadas por Amaury de Bene, David de Dinant, Guillermo de Santo Amor, Federico II con los literatos y traductores de su corte, Arnaldo de Brescia, Farinata, Cavalcanti, Arnaldo de Villanueva; si nos referimos, en fin, á ese movimiento racionalista y anticristiano, cuyas corrientes atraviesan los siglos medios de una manera más ó menos vergonzante y disimulada, hasta verificar su aparición oficial y pública á la sombra del Renaci-

miento y de la Protesta en algunas universidades de Italia, en este sentido es muy cierto que la Filosofía de los árabes, representada por el averroismo, ejerció influencia decisiva y poderosa en la Filosofía escolástica. La protección dispensada por el citado Federico II á los árabes, judíos, y en general á los incrédulos é indiferentes en religión, contribuyó eficazmente á conservar, afirmar y propagar el expresado movimiento racionalista, cuya responsabilidad y representación asumió Averroes, por más que no sea exacto que dos hijos de éste residieran en la corte de Federico, como dijeron algunos. «La corte de Federico, escribe Renan á nuestro propósito (1), y más tarde la de Manfredo, llegaron á ser un centro activo de cultura árabe y de indiferentismo religioso. El Emperador sabía el árabe, y había aprendido la dialéctica con un musulmán de Sicilia. El cardenal Ubaldini, amigo de Federico, profesaba abiertamente el materialismo. La ortodoxia de Miguel Escoto y de Pedro de Vignes era muy sospechosa. Las gentes de mala ralea acudían á aquella corte. Allí se veían eunucos, un harem, astrólogos de Bagdad con sus largas hopalandas, judíos espléndidamente pensionados por el Emperador para traducir las obras de la ciencia arábiga. En la creencia popular, todo esto se transformaba en relaciones culpables (2) con Astaroth y Belzebub.

---

(1) *Averroes et l'Averroisme*, pág. 288.

(2) En relación con esta creencia popular, un poeta güelfo, al celebrar la victoria de Parma contra Federico, decia, entre otras cosas, lo siguiente: *Amisit astrologos et magos et vates.—Beelzebub et Astaroth, proprios penates.—Tenebrarum consulens per quos potestates.—Spreverat Ecclesiam et mundi magnates.*

Además de Miguel Escoto, los principales traductores y corresponsales filosóficos de Federico fueron el médico árabe Taki-eddin, recibido y tratado en su corte con grande distinción; el judío de Toledo Juda Cohen, que, por encargo y en la corte misma del Emperador, tradujo del árabe al hebreo la especie de Enciclopedia que, con el título de *Investigación de la Sabiduría*, escribió en 1247. Á éstos debe añadirse Ibn-Sabin, que pasaba entonces por el mayor filósofo árabe del Magreb y de la España, el mismo que, al responder á ciertas cuestiones filosóficas y teológicas propuestas por el emperador Federico, lo verifica en sentido racionalista, y disimulando apenas su materialismo é incredulidad completa en el orden religioso. Así, no es de extrañar que Federico haya sido considerado por algunos como el autor ó al menos como el primer inspirador del famoso libro *De tribus impostoribus* (1), y que Gregorio IX escribiera, refiriéndose á aquel Emperador: *Gaudet se nominari preambulum Antichristi.*

(1) Sabido es que este misterioso libro ha sido atribuido á diferentes autores, como Averroes, Pedro de Vignes, Arnaldo de Villanueva, Bocaccio, Pedro Aretino, Maquiavelo, Pomponazzi, Cardano, Bernardino Ochin. Servet, Campanella, Jordano Bruno, Vanini, Spinoza, sin contar otros varios: lo notable es que todavía hoy se ignora quién sea el verdadero autor de este libro, que probablemente no existió, al menos en la forma y contenido que hoy tiene, hasta el siglo XVII ó XVIII.

FIN DEL TOMO SEGUNDO.

ÍNDICE DEL TOMO SEGUNDO.

Páginas.

LA SEGUNDA ÉPOCA FILOSÓFICA Ó LA FILOSOFÍA CRISTIANA.